



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>



LE
GUIDE DES ÉGARÉS

PARIS. — IMPRIMERIE DE CH. JOUAUST,
rue Saint-Honoré, 338.

LE
GUIDE DES ÉGARÉS

TRAITÉ
DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

PAR
MOÏSE BEN MAIMOUN

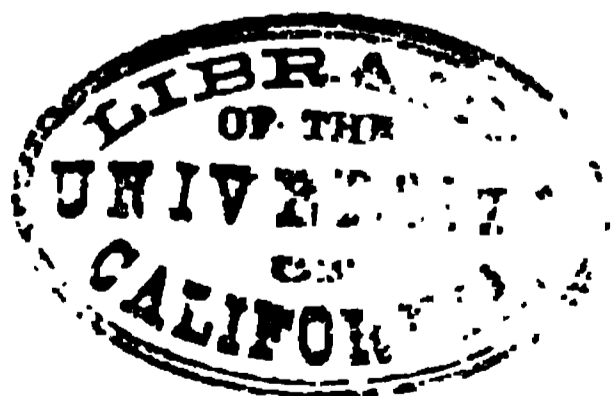
DIT
MAÏMONIDE

PUBLIÉ POUR LA PREMIÈRE FOIS DANS L'ORIGINAL ARABE
ET ACCOMPAGNÉ D'UNE TRADUCTION FRANÇAISE ET DE NOTES CRITIQUES
LITTÉRAIRES ET EXPLICATIVES

Par S. MUNK

Membre de l'Institut

Tome deuxième



PARIS

CHEZ A. FRANCK, LIBRAIRE
RUE RICHELIEU, 67

—
1861

64968

BM 545

D3

1856

v. 2

PRÉFACE



Des circonstances indépendantes de ma volonté ont retardé la publication de ce volume, dont d'ailleurs j'ai été distrait quelque temps par un autre travail également relatif à la philosophie des Arabes, et qui intéresse sous plus d'un rapport les lecteurs de Maïmonide (1).

Le volume que je publie aujourd'hui renferme la II^e partie du *Guide*, celle qui a le moins d'actualité et dont l'aride scolastique offre le plus de difficultés au traducteur et commentateur, et peu d'attrait au lecteur. Elle a pour objet les questions les plus élevées de la théologie et de la philosophie; et, si les solutions proposées laissent peu satisfaits le théologien et le philosophe de nos jours, elles offrent du moins un puissant intérêt historique, en nous permettant d'embrasser d'un coup d'œil les problèmes qui pendant plusieurs siècles occupèrent les esprits supérieurs des trois communions, et les efforts qui furent faits pour concilier ensemble deux autorités en apparence ennemies, celle des livres saints et celle d'Aristote. Il fallait, d'un côté ou de l'autre, sacrifier certains préjugés et se soustraire aux chaînes, soit du dogme mal compris, soit de la théorie philosophique mal assurée. Maïmonide, théologien rationnel, montre, pour son temps, une étonnante hardiesse comme exégète et une indépendance non moins étonnante comme philosophe péripatéticien. S'il fait souvent plier les textes bibliques aux exi-

(1) *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Un vol. in-8°; Paris, 1859.

62

gences de la philosophie du temps, il ne craint pas de secouer le joug de cette dernière là où la conciliation lui paraît impossible. Mais bornons-nous ici à un aperçu sommaire de cette II^e partie, en réservant pour les *Prolégomènes* l'appréciation complète du rôle de Maïmonide et l'exposé systématique de ses doctrines.

Après avoir, dans les derniers chapitres de la I^{re} partie, fait voir toutes les subtilités puériles des *Motécallemîn* et leurs vaines tentatives pour démontrer les plus hautes vérités religieuses et philosophiques, Maïmonide a pour but, dans cette II^e partie, d'établir ces mêmes vérités sur une base plus solide. L'existence d'un Dieu unique non renfermée dans les limites de l'espace et du temps, celle des êtres immatériels par l'intermédiaire desquels il crée et conserve ce qu'il a créé, la production du monde par la volonté libre de Dieu, la révélation, l'inspiration prophétique, telles sont les questions traitées dans cette partie du *Guide*. Comme introduction, l'auteur donne vingt-cinq propositions démontrables et une proposition hypothétique, servant de prémisses aux péripatéticiens pour démontrer l'existence, l'unité et l'immatérialité de Dieu. Il expose ensuite les démonstrations péripatéticiennes, et montre qu'elles conservent toute leur force, lors même que l'on contesterait l'éternité du mouvement et du temps admise par les philosophes. L'idée des êtres intermédiaires entre Dieu et l'univers, ou des *Intelligences séparées*, est développée selon les doctrines des péripatéticiens arabes, et l'auteur s'efforce de montrer que ses doctrines sont d'accord avec l'Écriture-Sainte et la tradition juive, qui désignent les *Intelligences* par le mot MALAKH (ange). Le nombre des Intelligences correspond à celui des sphères célestes, et celles-ci peuvent toutes être ramenées à quatre sphères principales, dont les Intelligences sont représentées par les *quatre légions d'anges* de la tradition juive. Les quatre éléments du monde sublunaire se trouvent sous l'influence de ces quatre sphères et de leurs Intelligences, qui s'épanchent sur ce bas monde par l'intermédiaire de l'*intellect actif* universel, dernière des Intelligences séparées. — La question la plus importante sur laquelle la religion se sépare de la philosophie est celle de l'origine

du monde. Celui-ci, selon la croyance religieuse, est sorti du néant absolu par la libre volonté de Dieu, et a eu un commencement; selon la doctrine péripatéticienne, il a toujours existé comme effet nécessaire d'une cause motrice toujours en acte. Comme opinion intermédiaire, l'auteur mentionne celle de Platon, qui admet l'éternité de la matière chaotique, mais non celle du mouvement et du temps. Cette opinion peut, au besoin, s'accorder avec la croyance religieuse; mais, comme elle ne s'appuie sur aucune démonstration, elle peut être négligée. Les péripatéticiens ont allégué pour leur opinion un certain nombre de preuves démonstratives; mais l'auteur montre qu'Aristote lui-même ne s'est pas fait illusion à cet égard, et qu'il ne prétend point avoir de démonstration rigoureuse pour établir l'éternité du monde. Après avoir montré la faiblesse des démonstrations qui ont été tentées, Maïmonide fait un pas de plus en faisant voir que la Création *ex nihilo*, bien qu'elle ne puisse pas non plus être démontrée, offre pourtant moins d'invraisemblances que l'opinion opposée. Les mouvements des sphères célestes offrent les plus grandes difficultés, si l'on veut que tout dans l'univers suive une loi éternelle et immuable. Tout l'échafaudage de l'émanation successive des Intelligences et des sphères ne suffit pas pour expliquer la multiplicité et la diversité qui règnent dans le monde; mais toutes les difficultés se dissipent dès que l'on reconnaît dans l'univers l'action d'une volonté libre agissant *avec intention* et non *par nécessité*. Les hypothèses imaginées par la science astronomique, celles des épicycles et des excentriques, sont en elles-mêmes peu vraisemblables et d'ailleurs peu conformes aux principes physiques et aux théories du mouvement développées par Aristote. En somme, toutes les théories d'Aristote sur la nature du monde sublunaire sont indubitablement vraies; mais pour tout ce qui est au-dessus de la sphère de la lune, il n'a pu poser aucun principe démontrable, et tout ce qu'il a dit à cet égard ressemble à de simples conjectures qui ne sauraient porter aucune atteinte au dogme de la Création.

Ce dogme, d'ailleurs, est un postulat de la religion; en le niant, on serait nécessairement amené à nier l'inspiration prophétique et

tous les miracles. Cependant, en admettant la création *ex nihilo*, nous ne sommes pas obligés pour cela d'admettre que le monde doive périr un jour, ou qu'un changement quelconque doive avoir lieu dans les lois de la nature créées par Dieu. Maïmonide croit, au contraire, que le monde ne cessera jamais d'exister tel qu'il est, et il montre que tous les passages bibliques qui semblent parler de la fin du monde doivent être pris au figuré. Les miracles ne sont que des interruptions momentanées des lois de la nature; ce sont des exceptions, ou des restrictions, que Dieu a mises dans ces lois, dès le moment de leur création. Maïmonide explique ensuite, à *mots couverts*, comme le veut le Talmud, plusieurs détails du récit de la création, et fait voir que ce qui y est dit sur la nature des choses sublunaires n'est point en désaccord avec les théories péripatéticiennes. Il termine toute cette discussion par quelques observations sur l'institution du Sabbat, symbole du dogme de la Création.

Le reste de cette II^e partie est consacré à la *prophétie*, dans laquelle l'auteur ne voit que l'entéléchie absolue des facultés intellectuelles et morales de l'homme. Celles-ci, arrivées à leur plus haute perfection et aidées par une certaine force d'imagination qui place l'homme dans un état extatique, nous rendent propres, dès cette vie, à une union parfaite avec l'*intellect actif*. Tous les hommes arrivés à ce haut degré de perfection seraient nécessairement prophètes, si la volonté de Dieu n'avait pas exclusivement réservé le don de prophétie à certains hommes élus et ne l'avait pas refusé à tous les autres, malgré toute leur aptitude. La révélation sur le Sinaï et les circonstances qui l'accompagnèrent sont des mystères qu'il ne nous est pas donné de comprendre dans toute leur réalité. Il en est de même de la perception de Moïse, qui se distingue de celle de tous les autres prophètes, et dans laquelle se manifeste la plus haute intelligence des choses divines, sans aucune participation de la faculté imaginative. Moïse voyait Dieu *face à face*, c'est-à-dire, il le percevait par son intelligence dans l'état de veille, et non à travers le voile de l'imagination. La loi révélée à Moïse est la plus parfaite, tenant le milieu entre le trop et le trop peu, et étant égalemen-

éloignée de toute exagération et de toute défectuosité. L'auteur expose à quels signes on reconnaît le vrai prophète; il caractérise l'inspiration prophétique et ses différents degrés, par lesquels les prophètes sont supérieurs les uns aux autres, quoiqu'ils ne soient inspirés tous que dans le *songe* ou dans la *vision*, c'est-à-dire dans un état où la faculté imaginative prédomine sur toutes les autres facultés. Il parle ensuite de la forme extérieure sous laquelle les prophéties sont présentées, et notamment des visions paraboliques, ainsi que des hyperboles et des métaphores dont se servent les écrivains sacrés.

Tels sont les sujets traités dans cette II^e partie, où l'auteur cherche à établir sur une base philosophique les neuf premiers des treize articles de foi qu'il avait énumérés dans son Commentaire sur la *Mischnâ*. Les questions importantes de l'origine du mal, de la Providence et du libre arbitre, ainsi que plusieurs autres questions qui intéressent particulièrement la théologie juive, sont réservées pour la troisième et dernière partie.

Pour la publication du texte arabe de ce volume, je me suis servi : 1^o des deux manuscrits de la bibliothèque de Leyde ; 2^o d'un manuscrit ancien de la II^e partie, qui était en la possession du révérend William Cureton, et que je dois à la libéralité de cet illustre orientaliste ; 3^o d'un manuscrit de la bibliothèque impériale de Paris (ancien fonds hébreu, n^o 237), qui renferme la seconde moitié de la II^e partie du chapitre XXV, jusqu'à la fin ; 4^o d'un autre manuscrit de la même bibliothèque (Supplément hébreu, n^o 63), qui renferme plusieurs chapitres du commencement et de la fin de cette même partie ; 5^o de la copie incomplète écrite sur les marges d'un exemplaire imprimé de la version d'Ibn-Tibbon, dont j'ai parlé dans la préface du t. I^{er} (p. iij) et qui m'a fourni le texte arabe jusqu'au chapitre XXVIII inclusivement. Pour tous les passages qui offrent quelque difficulté, les mss. de la Bibliothèque Bodleyenne ont été consultés.

La traduction et les notes ont été continuées sur le plan que j'ai exposé dans la préface du tome I. Sur des observations qui m'ont

été adressées, j'ai mis encore plus de soin à relever les variantes et les principales fautes typographiques de la version d'Ibn-Tibbon, afin de ne laisser rien à désirer à ceux qui voudront s'aider de ma traduction française pour comprendre cette version souvent si obscure. M. Ulmann, grand rabbin du Consistoire central, et M. Wogue, professeur de théologie au séminaire israélite, ont bien voulu, à cet effet, lire les épreuves de la traduction, et me signaler certaines omissions que j'ai suppléées, et qui, en partie, ont trouvé place dans les *Additions et rectifications*. Je renouvelle ici mes remerciements à tous ceux qui, d'une manière quelconque, me prêtent leur concours pour cette publication, dont ma situation pénible augmente les difficultés, mais dont l'achèvement, j'ose l'espérer, ne subira pas de trop longs retards.

S. MUNK.

Paris, août 1861.

TABLE DES CHAPITRES

INTRODUCTION. Vingt-six propositions au moyen desquelles les péripatéticiens démontrent l'existence, l'unité et l'incorporalité de Dieu	page 3
CHAPITRE I. Différentes démonstrations résultant de ces propositions, pour établir l'existence d'un Dieu unique et incorporel, moteur premier de l'univers	page 29
CHAP. II. L'existence et par suite l'unité et l'incorporalité de Dieu sont parfaitement démontrables, n'importe que le monde soit éternel ou qu'il ne le soit pas. Observation préliminaire sur le but que l'auteur s'est proposé, en abordant, dans les chapitres suivants, certaines questions de physique et de métaphysique	page 47
CHAP. III. Les hypothèses d'Aristote sur les causes des mouvements des sphères célestes, quoiqu'elles ne soient pas démontrables, sont pourtant les moins sujettes à être mises en doute ; elles peuvent souvent se mettre d'accord avec la tradition religieuse	page 51
CHAP. IV. Les sphères célestes ont une âme, principe de leur mouvement, et un intellect au moyen duquel elles conçoivent l'idée de ce qui forme l'objet de leur désir; cet objet désiré est Dieu, premier moteur, qui agit sur les sphères par l'intermédiaire des <i>Intelligences séparées</i> , objets respectifs du désir particulier de chaque sphère. Nombre des <i>Intelligences séparées</i> , dont la dernière est l' <i>intellect actif</i> universel.	page 51
CHAP. V. L'Écriture-Sainte et la tradition rabbinique présentent aussi les cieux comme des êtres animés doués de perception; l'une et l'autre reconnaissent, avec les philosophes, l'influence que les sphères célestes exercent sur ce bas monde	page 62
CHAP. VI. Ce qu'il faut entendre, dans l'Écriture-Sainte, par le mot MALAKH (ange); différentes acceptions de ce mot, qui désigne principalement les <i>Intelligences séparées</i>	page 66
CHAP. VII. Les <i>Intelligences</i> et les sphères ont la conscience de l'action qu'elles exercent et agissent avec liberté; elles sont toujours en acte, et leur action est le <i>bien</i>	page 75

- CHAP. VIII.** Les anciens docteurs juifs croyaient, conformément à l'opinion des pythagoriciens, que le mouvement des sphères produit des sons harmonieux fort retentissants, que la grande distance nous empêche d'entendre. Mais Aristote contredit cette opinion, et les docteurs eux-mêmes reconnaissent que, dans la science astronomique, les savants païens étaient plus avancés qu'eux page 77
- CHAP. IX.** Incertitude qui règne sur le nombre des sphères. En admettant, avec les astronomes anciens qui précédèrent Ptolémée, que les planètes de Vénus et de Mercure sont placées au-dessus du soleil, on peut réduire à quatre le nombre des sphères principales; ce sont: la sphère de la lune, celle du soleil, celle des cinq autres planètes et celle des étoiles fixes. page 80
- CHAP. X.** Le monde sublunaire est gouverné par les forces qui émanent du monde supérieur. On peut admettre que chacun des quatre éléments se trouve sous l'influence de l'une des quatre sphères principales, de sorte que l'eau serait régie par la sphère de la lune, le feu par celle du soleil, l'air par celle des cinq autres planètes, et la terre par celle des étoiles fixes. De même il y a quatre causes du mouvement des sphères. Allégories des *quatre degrés* de l'échelle de Jacob, des *quatre légions d'anges* de la tradition juive et des *quatre chariots* de la vision de Zacharie page 84
- CHAP. XI.** La science astronomique est basée en partie sur de simples hypothèses. Il ne s'agit pas de rendre un compte exact du nombre des sphères et des Intelligences, mais de les grouper selon les forces qui émanent d'elles. Il y a en dehors de Dieu trois classes d'êtres: les Intelligences séparées, les sphères célestes et les corps sublunaires; le régime du monde vient de Dieu par la voie d'une émanation successive qui parcourt les différents degrés de l'être page 92
- CHAP. XII.** De la véritable idée de l'*épanchement* (FÉIDH) ou de l'émanation page 98
- CHAP. XIII.** Les opinions sur l'origine du monde sont au nombre de trois: celle des théologiens orthodoxes, qui admettent la création *ex nihilo*; celle de Platon et d'autres philosophes anciens, qui admettent l'éternité de la matière chaotique; celle d'Aristote et de tous les péripatéticiens, qui admettent l'éternité du mouvement et du temps. page 104
- CHAP. XIV.** Des preuves alléguées par les péripatéticiens pour établir l'éternité du monde. Ces preuves sont au nombre de sept: les quatre premières sont des arguments tirés de la nature du monde; dans les trois autres, on argumente de l'idée de Dieu page 114

- CHAP. XV. Aristote lui-même ne prétend pas avoir de démonstration rigoureuse pour établir l'éternité du monde. page 121
- CHAP. XVI. La création *ex nihilo* ne peut pas non plus être établie par une démonstration rigoureuse; il s'agit seulement de montrer qu'elle est possible et même plus probable que l'éternité page 128
- CHAP. XVII. Réfutation des quatre premières preuves des péripatéticiens page 129
- CHAP. XVIII. Réfutation des trois dernières preuves des péripatéticiens page 138
- CHAP. XIX. Preuves directes qu'on peut alléguer en faveur de la création *ex nihilo*. Invraisemblances qu'offre le système d'Aristote, selon lequel tout dans l'univers suivrait une loi éternelle et immuable; dans les mouvements des sphères célestes, on ne peut pas ne pas reconnaître l'action d'une volonté libre agissant *avec intention* et non *par nécessité*. page 144
- CHAP. XX. Preuves par lesquelles Aristote établit que le monde n'est point l'œuvre du hasard; si Aristote dit que le monde existe *par nécessité*, il ne veut pas parler d'une fatalité aveugle, mais d'une loi émanée d'une intelligence qui agit avec pleine conscience. Cependant, cela n'implique pas encore l'idée d'une volonté libre agissant avec intention page 164
- CHAP. XXI. Quelques philosophes modernes ont essayé de mettre d'accord l'opinion de l'éternité du monde avec l'idée du *dessein*, ou de l'action libre de Dieu, déterminée par sa *volonté*; mais en évitant l'expression malsonnante de *nécessité*, ils en ont maintenu l'idée. Véritable sens de la nécessité admise par Aristote page 168
- CHAP. XXII. Le système de la *nécessité*, professé par les péripatéticiens, offre de nombreuses invraisemblances et des difficultés insolubles. Tout l'échafaudage de l'émanation successive des Intelligences et des sphères ne suffit pas pour expliquer la multiplicité et la diversité qui règnent dans le monde; mais toutes les difficultés disparaissent dès qu'on admet un Dieu créateur, ayant créé le monde par sa libre volonté page 172
- CHAP. XXIII. En comparant entre elles deux hypothèses opposées, afin de donner la préférence à celle qui offre le moins d'invraisemblances, il ne s'agit pas de constater de quel côté est le plus grand nombre de doutes, mais plutôt de peser la gravité des invraisemblances qui résulteraient de chacune des deux hypothèses. Il faut aussi se dépouiller de toute opinion préconçue et n'avoir aucun préjugé en faveur de l'une des deux hypothèses page 180

- CHAP. XXIV. Des doutes graves qu'on peut opposer à la science qui prétend rendre compte de tous les mouvements des sphères célestes. Ce que les hypothèses des épicycles et des excentriques offrent d'in vraisemblable et de peu conforme aux principes physiques et aux théories du mouvement développées par Aristote page 183
- CHAP. XXV. Le dogme de la création *ex nihilo* est admis par un besoin religieux, et non pas à cause des textes bibliques qui le proclament et qui pourraient, au besoin, s'interpréter dans un autre sens. Le système de Platon pourrait au besoin s'accorder avec les croyances religieuses; mais admettre l'éternité du monde, telle que la professe Aristote, ce serait saper la religion par sa base et nier la révélation et tous les miracles page 195
- CHAP. XXVI. D'un passage obscur des *Aphorismes* de rabbi Éliézer, qui paraît admettre l'éternité de la matière première. Ce que ce passage dit clairement, c'est qu'il existe deux matières bien distinctes, celle du ciel et celle des choses sublunaires; un passage du Pentateuque y fait également allusion page 200
- CHAP. XXVII. S'il est vrai que le dogme de la création est la base de la religion, il nous est cependant permis de croire que le monde ne périra jamais page 203
- CHAP. XXVIII. Le roi Salomon n'admettait point l'éternité du monde, comme on l'a prétendu, mais il en a proclamé la durée perpétuelle page 206
- CHAP. XXIX. Il n'existe dans l'Écriture aucun passage qui parle d'une destruction future de l'univers; les passages des prophètes qui paraissent prédire la fin du monde ont tous un sens métaphorique. Rien ne sera changé dans les lois de la nature que Dieu a créées; mais, par sa volonté, Dieu peut quelquefois les interrompre momentanément et faire des miracles. Observation générale sur le récit de la création; tout n'y doit pas être pris à la lettre. page 210
- CHAP. XXX. Des mystères contenus dans le récit de la création (MA'ASÉ BERÉSCHÎTH). Observations sur le sens de certains mots qui y sont employés. Indication de certaines théories scientifiques que renferme ce récit et de certaines allégories contenues dans la relation de la création d'Adam et d'Ève et de leur séjour dans le paradis terrestre. page 230
- CHAP. XXXI. Le *Sabbat* institué comme symbole du dogme de la création, et en même temps pour rappeler aux Israélites la miraculeuse délivrance de la servitude d'Égypte page 257
- CHAP. XXXII. Les opinions sur la *prophétie* sont au nombre de trois: celle de la foule vulgaire des croyants, celle des philosophes, et celle que doit professer le théologien israélite. page 259

- CHAP. XXXIII. De la révélation sur le mont Sinaï ; de la voix qui retentit en présence de tous les Israélites, et de ce qu'ils entendirent et perçurent dans la proclamation du Décalogue. page 268
- CHAP. XXXIV. Ce qu'il faut entendre par ce passage : *Voici, j'envoie un ange devant toi* (Exode, XXIII, 20) page 274
- CHAP. XXXV. La perception et l'inspiration prophétique de Moïse ont un caractère tout particulier ; Moïse se distingue essentiellement de tous les autres prophètes, et ce qui va être dit sur la prophétie ne s'applique point à lui. Ce qui distingue les miracles de Moïse de ceux des autres prophètes page 277
- CHAP. XXXVI. Définition générale de la *prophétie* ; rôle qu'y joue l'imagination ; en quoi le *songe vrai* diffère de la *vision prophétique*. Conditions générales que doivent remplir tous les prophètes ; en quoi consiste la supériorité qu'ont les prophètes les uns sur les autres. . page 281
- CHAP. XXXVII. De l'inspiration, ou de l'*épanchement* divin, qui se répand sur l'homme par l'intermédiaire de l'*intellect actif* ; différents degrés de cet épanchement page 289
- CHAP. XXXVIII. De la *faculté de hardiesse*, ou du courage, et de la *faculté de divination* ; ces deux facultés doivent nécessairement être très-fortes dans les vrais prophètes, mais ceux-ci doivent se distinguer par la plus haute perfection, non-seulement de la faculté imaginative, mais aussi de la faculté rationnelle page 294
- CHAP. XXXIX. Il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais de loi plus parfaite que celle de Moïse ; les prophètes qui sont venus après Moïse n'avaient pour mission que de veiller sur le maintien de cette loi et d'en développer les principes. Cette loi observe le juste milieu ; elle ne commande ni trop ni trop peu, étant également éloignée de tout excès et de toute défectuosité. page 301
- CHAP. XL. L'homme, par sa nature, est fait pour vivre en société. Les individus de l'espèce humaine présentant une très-grande variété de caractères individuels, il faut que l'harmonie y soit établie par une bonne législation. Il y a des lois purement conventionnelles qui ne se donnent que pour l'œuvre de la réflexion humaine, et il y en a d'autres à qui leurs auteurs attribuent une origine divine. Caractère de la véritable loi divine et signes auxquels on reconnaît le vrai prophète chargé d'une mission divine page 306
- CHAP. XLI. Définition de la *vision prophétique*. La révélation a lieu dans un *songe* ou dans une *vision* ; l'Écriture s'exprime de quatre manières différentes sur la parole divine adressée aux prophètes . . page 313
- CHAP. XLII. Toutes les fois que, dans l'Écriture-Sainte, il est question de l'apparition de Dieu ou d'un ange, il s'agit d'un songe prophétique

- ou d'une vision prophétique. Ainsi, par exemple, la relation des trois hommes qui apparurent à Abraham (Genèse, chap. XVIII), celle de la lutte de l'ange avec Jacob, et beaucoup d'autres récits de même nature, doivent être considérés comme des visions prophétiques. Si parfois on parle d'anges qui apparurent à des personnes vulgaires, non aptes aux visions prophétiques, il s'agit là simplement des fantômes d'une imagination surexcitée page 319
- CHAP. XLIII. Des paraboles prophétiques. Les visions des prophètes ont souvent un sens parabolique, qui leur est expliqué, ou dans la vision même, ou après qu'ils sont sortis de leur état extatique. Parfois le sens de la vision parabolique ne doit pas être cherché dans la chose vue, mais seulement dans le *nom* que porte cette chose, et qui, par son étymologie, indique le véritable sens de la vision. page 324
- CHAP. XLIV. Des différentes formes sous lesquelles la révélation prophétique se présente à l'imagination du prophète : apparition de Dieu, d'un ange ou d'un personnage humain, voix d'un être invisible. Les paroles entendues, tantôt retentissent d'une manière formidable, tantôt sont semblables au langage humain. page 330
- CHAP. XLV. On peut distinguer dans la révélation, ou dans la perception prophétique, onze degrés différents : les deux premiers ne sont qu'un acheminement vers la prophétie et caractérisent l'*esprit saint*; les cinq degrés suivants appartiennent au *songe prophétique*, et les quatre derniers, à la *vision* prophétique. page 333
- CHAP. XLVI. Tous les détails d'une vision prophétique, ainsi que tous les actes qu'on y attribue au prophète, font partie de la vision et ne doivent pas être considérés comme des faits réels page 348
- CHAP. XLVII. Des hyperboles et des métaphores employées par les prophètes. page 356
- CHAP. XLVIII. Dans le langage des prophètes, on attribue directement à Dieu, comme cause première, toutes les causes prochaines ou secondaires; on dit par exemple que Dieu a *fait*, ou *ordonné*, ou *dit*, telle chose, bien qu'il ne s'agisse que de l'effet d'une cause quelconque bien connue page 361

DEUXIÈME PARTIE

DU

GUIDE DES ÉGARÉS

INTRODUCTION

AU NOM DE L'ÉTERNEL

DIEU DE L'UNIVERS

Les propositions dont on a besoin pour établir l'existence de Dieu et pour démontrer qu'il n'est ni un corps, ni une force dans un corps, et qu'il est *un* [que son nom soit glorifié!], sont au nombre de vingt-cinq, qui, généralement démontrées, ne renferment rien de douteux; — (car) déjà Aristote et les péripatéticiens qui lui ont succédé ont abordé la démonstration de chacune d'elles ⁽¹⁾. — Il y a (en outre) une proposition que nous leur accordons comme concession ⁽²⁾, parce que ce sera le moyen de démontrer les questions dont il s'agit, comme je l'exposerai; cette proposition, c'est l'éternité du monde.

PREMIÈRE PROPOSITION. — L'existence d'une grandeur infinie quelconque est inadmissible ⁽³⁾.

(1) Tous les mss. ar. portent עלי ברהאן כל ואחרה מנהא. Ibn-Tibbon s'écarte un peu de l'original, en traduisant : כבר עשה מופת : כבר ברק ... על מופת. La version d'Al-Harizi porte : כבר ברק ... על מופת : כבר ברק ... על מופת. La version d'Al-Harizi porte : כבר ברק ... על מופת : כבר ברק ... על מופת.

(2) C'est-à-dire, que nous leur concédons provisoirement comme hypothèse; voy. ci-après la xxvi^e proposition, et cf. t. I, pag. 350, note 1.

(3) Sur l'infini en général, voy. Aristote, *Physique*, liv. III, chap. 4-8; *Métaph.*, liv. II, chap. 2; liv. XI, chap. 10. Aristote montre dans ces divers passages que, dans la nature, l'infiniment grand *en acte*, c'est-à-dire l'étendue infinie, est inadmissible, et il n'admet en fait d'infini

DEUXIÈME PROPOSITION. — L'existence d'un nombre infini de

que l'infiniment petit ou la divisibilité infinie de l'espace, qu'il désigne (ainsi que l'infinité du nombre abstrait) comme l'*infini en puissance*. Par conséquent, l'univers lui-même, qui est le corps le plus étendu, est limité dans l'espace (voy. le traité *du Ciel*, liv. I, chap 7, où Aristote dit en terminant : Ὅτι μὲν τοίνυν οὐκ ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ τοῦ παντὸς ἄπειρον ἐκ τούτων φανερόν). La démonstration la plus générale de cette première proposition est donnée dans la définition même du corps. Aristote fait observer qu'au point de vue *logique* (λογικῶς), l'existence d'un corps infini est inadmissible : car, si l'idée qu'on se fait du corps, c'est d'être limité par des surfaces, il ne peut y avoir de corps illimité ni pensé, ni sensible (εἰ γὰρ ἐστὶ σώματος λόγος τὸ ἐπιπέδῳ ὀρισμένον, οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἄπειρον, οὔτε νοητὸν οὔτε αἰσθητόν. *Physique*, III, 5, *Métaph.*, XI, 10). Au point de vue *physique*, Aristote montre que le corps infini ne pourrait être ni composé ni simple : 1° S'il était composé, les parties de la composition seraient ou infinies ou finies; or il est évident qu'elles ne sauraient être infinies, car l'infinité de chacune d'elles exclut nécessairement celle des autres; mais elles ne sauraient pas non plus être finies, car elles seraient consumées par l'infini, et disparaîtraient complètement devant lui. 2° Le corps infini ne saurait pas non plus être simple; car aucun des éléments, dont chacun a sa région déterminée, n'est infini, et il n'existe pas de corps sensible, en dehors des éléments, qui les réunisse tous, comme l'ont cru plusieurs physiciens. — Une autre preuve physique (qui se rattache en quelque sorte à la preuve logique) est celle-ci : « Tout corps sensible est dans l'espace. Les espèces et différences de l'espace sont : le haut et le bas, le devant et le derrière, ce qui est à droite et ce qui est à gauche. Ces distinctions n'existent pas seulement par rapport à nous et par la position, mais sont fondées dans le tout lui-même. Cependant elles ne sauraient exister dans l'infini. » (Voy. *Physique*, l. c. à la fin du chap. 5). Ibn-Sinâ et d'autres auteurs, arabes et juifs, ont multiplié les démonstrations des propositions énumérées par Maïmonide. Abou-be-cr-Mo'hammed al-Tebrizi, qui a fait un commentaire sur les vingt-cinq propositions, est entré dans de longs détails pour en démontrer la vérité. Cette 1^{re} proposition a été démontrée par les Arabes de plusieurs manières différentes. Nous citerons ici une démonstration qui est empruntée à Ibn-Sinâ : Soit la grandeur supposée infinie une ligne AB

A C B;

nous pourrions supposer que cette ligne se prolonge à l'infini des deux côtés ou seulement d'un côté B. Dans ce dernier cas, figurons-nous que du côté fini on coupe une partie AC; nous aurons

grandeurs est inadmissible⁽¹⁾, si l'on veut qu'elles existent (toutes) simultanément⁽²⁾.

alors deux lignes AB et CB, dont chacune sera infinie du côté B et finie de l'autre côté. Or, si nous appliquons le point C sur le point A, il arrivera de deux choses l'une : ou bien la ligne CB se prolongera à l'infini comme la ligne AB, et alors nous aurons $AB-AC=AB$, ce qui est impossible, car la partie ne peut être égale au tout ; ou bien la ligne CB se prolongera moins que la ligne AB, et alors elle sera finie du côté B, ce qui est contraire à l'hypothèse. Si la ligne AB est supposée infinie des deux côtés, on pourra la couper à un point quelconque, de manière à en faire deux lignes dont chacune sera infinie d'un côté et finie de l'autre, et la démonstration sera la même que celle qu'on vient de donner. Cf. Schahrestâni, pag. 403 (trad. allem., t. II, pag. 295 et 296).—Nous ne pourrions pas reproduire les preuves alléguées pour chacune des propositions énumérées ici par Maïmonide, et nous devons nous borner à indiquer les endroits d'où notre auteur a tiré ces différentes propositions. Ainsi qu'on le verra, elles ne sont pas toutes empruntées à Aristote, et plusieurs sont tirées des œuvres d'Ibn-Sinâ, qui, comme nous l'avons déjà dit ailleurs, sont la principale source à laquelle Maïmonide a puisé sa connaissance des doctrines péripatéticiennes. Sur cette première proposition et les deux suivantes, voy. aussi la 1^{re} partie de cet ouvrage, chap. LXXIII, 11^e proposition, et les notes que nous y avons jointes (tom. I, pag. 413 et 414).

(1) Cette seconde proposition énonce de la grandeur discrète ce qui, dans la première proposition, a été énoncé de la grandeur continue. L'infinité numérique en acte est aussi inadmissible que l'étendue infinie : car les unités qui composent la quantité discrète peuvent former toutes ensemble une quantité continue, et il est clair que, puisque cette dernière ne peut être infinie, la première ne saurait l'être davantage. On peut d'ailleurs, comme le fait observer le commentateur Schem-Tob, appliquer directement à cette proposition la démonstration que nous avons donnée de la première proposition, d'après Ibn-Sinâ. En effet, en diminuant d'un certain nombre d'unités la quantité discrète supposée infinie, le reste sera ou infini ou fini ; or, s'il était infini, la partie serait égale au tout, ce qui est impossible ; s'il était fini, le tout serait également fini, ce qui est contraire à l'hypothèse.

(2) On a déjà vu que, selon notre auteur, l'inadmissibilité de l'infini par succession n'est pas démontrée. Voy. t. I, pag. 414 et 415, et cf. ci-après à la 26^e proposition.

TROISIÈME PROPOSITION. — L'existence d'un nombre infini de causes et d'effets est inadmissible, lors même que ce ne seraient pas de grandeurs ; ainsi, par exemple, il est évidemment inadmissible que telle intelligence ait pour cause une seconde intelligence, cette seconde une troisième, cette troisième une quatrième, et ainsi de suite jusqu'à l'infini (1).

QUATRIÈME PROPOSITION. — Le changement se trouve dans quatre *catégories* : 1° dans la catégorie de la *substance*, et le changement dont est susceptible la substance, c'est la naissance et la corruption ; 2° dans la catégorie de la *quantité*, et ici c'est la croissance et le décroissement ; 3° dans la catégorie de la *qualité*, ce qui est la transformation ; 4° dans la catégorie du *lieu*, ce qui est le mouvement de translation (2) ; c'est à ce changement dans

(1) Cette proposition a été développée par Aristote, dans la *Métaphysique*, liv. II, chap. 2, où il est montré en général que, dans les quatre espèces de causes, on arrive nécessairement à un dernier terme, et que ces causes ne peuvent se continuer à l'infini : Ἀλλὰ μὲν ὅτι γ' ἐστὶν ἀρχὴ τις καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἰτία τῶν ὄντων, οὐτ' εἰς εὐθυωρίαν οὔτε κατ' εἶδος, δῆλον, κ. τ. λ. Cf. le tome I de cet ouvrage, pag. 313, note 1.

(2) Voy. Aristote, *Métaphysique*, liv. XII, chap. 2 : Εἰ δὴ αἱ μεταβολαὶ τέτταρες, ἡ κατὰ τὸ τί ἢ κατὰ τὸ ποιοῦν ἢ ποσὸν ἢ πῶς, καὶ γένεσις μὲν ἢ ἀπλῆ καὶ φθορὰ ἢ κατὰ τόδε, αὔξησις δὲ καὶ φθίσις ἢ κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλοίωσις δὲ ἢ κατὰ τὸ πάθος, φθορὰ δὲ ἢ κατὰ τόπον, εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθ' ἕκαστον αἱ μεταβολαί, κ. τ. λ. Cf. *Physique*, liv. III, chap. 1 : Μεταβάλλει γὰρ τὸ μεταβάλλον ἀεὶ ἢ κατ' οὐσίαν, ἢ κατὰ ποσόν, ἢ κατὰ ποιοῦν, ἢ κατὰ τόπον. On voit que par *changement* (μεταβολή), il faut entendre le passage mutuel des opposés l'un à l'autre, et il ne faut pas le confondre avec l'idée de *mouvement*, qui, comme le dit Aristote ailleurs, ne s'applique qu'aux catégories de la quantité, de la qualité et du lieu, et non pas à celle de la substance. Voy. *Physique*, liv. V, à la fin du chap. 1, et au commencement du chap. 2. Cf. le traité *de l'Âme*, liv. I, chap. 3, § 3, où Aristote parle de quatre espèces de *mouvement*, qui, au fond, n'en forment que trois, appartenant à trois catégories, savoir : φθορὰ, à la catégorie du lieu, ἀλλοίωσις, à celle de la *qualité*, φθίσις et αὔξησις, à celle de la *quantité*. Cependant, dans les six espèces de *mouvement* (κινήσεις) énumérées au commencement du chap. 14 des *Catégories*, Aristote comprend aussi la génération et la corruption (γένεσις καὶ φθορὰ), qui s'appliquent à la caté-

le lieu que s'applique en particulier le (terme de) *mouvement* ⁽¹⁾.

CINQUIÈME PROPOSITION. — Tout mouvement est un changement et un passage de la *puissance* à l'*acte* ⁽²⁾.

SIXIÈME PROPOSITION. — Les mouvements ⁽³⁾ sont tantôt essentiels (ou dans la chose en elle-même), tantôt accidentels, tantôt dus à la violence, tantôt partiels, et (dans ce dernier cas) c'est

gorie de la *substance*. Les quatre autres sont : l'*augmentation* (αὐξησης), la *diminution* (μείωσις = φθίσις), la *transformation* (ἁλλοίωσις) et le changement de lieu (κατὰ τόπον μεταβολή); les deux premières espèces sont relatives à la catégorie de la *quantité*, la troisième à celle de la *qualité*, et la quatrième à celle du *lieu*. On voit que ce passage des *Catégories* correspond exactement à celui de la *Métaphysique*, et qu'Aristote y a pris le mot κίνησις dans le sens plus étendu de μεταβολή. Cf. ci-après, note 2.

(1) On a vu dans la note précédente qu'en général les changements dont il est ici question, à l'exception du premier, sont aussi désignés comme *mouvements*; mais ce n'est que parce qu'au fond tous ces différents changements sont en quelque sorte un mouvement local : πᾶσαι γὰρ αἱ λεχθεῖσαι κινήσεις ἐν τόπῳ (*Traité de l'Âme*, l. c.); ainsi, par exemple, dans la croissance et le décroissement, on peut attribuer aux différentes parties du corps un mouvement local. Cf. ci-après la 14^e proposition. — Toutes les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ajoutent ici les mots : ועל שאר השנויים בכלל, et aux autres changements (il s'applique) en général; les mss. de la version n'ont point cette addition. Cf. au commencement du chap. I.

(2) L'auteur reproduit ici la définition qu'Aristote donne du mouvement. Et ici, le mot *mouvement* embrasse toutes les espèces de *changements* dont parle la proposition précédente; aussi bien le changement de la naissance et de la corruption, qui se fait instantanément et pour ainsi dire sans mouvement, que les autres changements, qui se font peu à peu et par un véritable mouvement. Dans ce sens donc, le mouvement est le changement qui peut être désigné, de la manière la plus générale, comme le passage de la puissance à l'acte. Voyez Aristote, *Physique*, liv. III, chap. 1 : ὅτι κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστὶν εἶδη τοσαῦτα ὅσα τοῦ ὄντος· διηρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελέχεια τοῦ δὲ δυνάμει, ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κινήσις ἐστὶν, κ. τ. λ. Cf. *Métaphysique*, liv. XI, chap. 9.

(3) L'auteur parle ici du mouvement par excellence, c'est-à-dire du mouvement *local*.

une espèce de (mouvement) accidentel. Essentiels, comme la translation du corps d'un endroit à un autre ; accidentels, comme on dirait (par exemple) de la noirceur qui est dans tel corps, qu'elle s'est transportée d'un endroit à un autre ; dus à la violence, comme lorsque la pierre se meut vers le haut par quelque chose qui l'y force ; partiels, comme le mouvement du clou dans le navire : car lorsque le navire se meut, nous disons aussi que le clou se meut. Et ainsi, toutes les fois qu'une chose composée se meut tout entière, on dit aussi que sa partie se meut ⁽¹⁾.

SEPTIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui subit le changement est divisible ⁽²⁾ ; c'est pourquoi tout ce qui est mù est divisible et est

(1) Les différentes distinctions que l'auteur fait ici dans le mouvement local sont empruntées à Aristote, et doivent servir à montrer que tous les mouvements particuliers, quels qu'ils soient, ont leur source dans un premier mouvement éternel dont ils dépendent. Ce qui est mù, dit Aristote, l'est ou *en soi-même* (καθ' αὐτό) ou *accidentellement* (κατὰ συμβεβηκός). Dans ce qui est mù accidentellement, il distingue des choses qui pourraient aussi être mues en elles-mêmes, comme par exemple les parties du corps animal et le clou dans le navire, et d'autres choses qui sont toujours mues accidentellement, comme la blancheur (dans le corps) et la science (dans l'âme) : car celles-ci ne changent de place qu'avec la chose dans laquelle elles se trouvent. Enfin, dans ce qui est mù *en soi-même* il distingue encore ce qui est mù par soi-même et ce qui l'est par autre chose, ce qui est mù naturellement et ce qui l'est *par violence et contre nature* (βία καὶ παρὰ φύσιν), Voy. Aristote, *Physique*, liv. IV, chap. 4 et liv. VIII, chap. 4 ; cf. le traité *de l'Âme*, liv. II, chap. 3 (§§ 2 et 3), et le traité *du Ciel*, liv. III, chap. 2.

(2) Voy. Aristote, *Physique*, liv. VI, au commencement du chap. 4 : τὸ δὲ μεταβάλλον ἅπαν ἀνάγκη διαιρετὸν εἶναι. La démonstration donnée par Aristote peut se résumer ainsi : Tout ce qui subit un changement passe d'un état de choses à un autre ; il ne peut pas être un seul instant dans aucun des deux états, car alors il ne changerait pas ; mais il ne peut pas non plus être dans l'un des deux états, car alors ou il ne changerait pas encore, ou il serait déjà changé. Il faut donc nécessairement qu'il soit en partie dans l'un et en partie dans l'autre, et par conséquent il est divisible.

nécessairement un corps ⁽¹⁾. Tout ce qui n'est pas divisible n'est point mù ⁽²⁾, et, par conséquent, ne peut nullement être un corps.

HUITIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui est mù accidentellement sera nécessairement en repos, son mouvement n'étant pas dans son essence; c'est pourquoi il est impossible qu'il accomplisse perpétuellement ce mouvement accidentel ⁽³⁾.

(1) La cinquième proposition établit que tout mouvement est un changement; par conséquent, tout ce qui est mù subit le changement et est nécessairement divisible. Aristote, qui avait déjà établi la divisibilité de l'étendue, du temps et du mouvement (cf. le tome I de cet ouvrage, p. 380, note 2), montre, au chap. cité dans la note précédente, que la divisibilité doit s'appliquer aussi à ce qui est mù : Ἐπεὶ δὲ πᾶν τὸ κινούμενον ἐν τινι κινεῖται καὶ χρόνον τινά, καὶ παντός ἐστι κίνησις, ἀνάγκη τὰς αὐτὰς εἶναι διαιρέσεις τοῦ τε χρόνου καὶ τῆς κινήσεως, καὶ τοῦ κινεῖσθαι, καὶ τοῦ κινουμένου, καὶ ἐν ᾗ κίνησις, κ. τ. λ. Cf., liv. VIII, chap. 5 (éd. Bekker, pag. 257 a, lig. 33) : Ἀναγκαῖον δὲ τὸ κινούμενον ἅπαν εἶναι διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά, κ. τ. λ.

(2) Comme, par exemple, le point géométrique et l'intelligence, qui n'ont point de mouvement *essentiel*, mais seulement un mouvement *accidentel*. Cette thèse, que l'auteur ajoute ici comme corollaire, est une conséquence nécessaire de ce qui précède. Cependant Aristote est entré dans quelques détails pour démontrer que l'indivisible est immobile *en lui-même*, et n'a qu'un mouvement accidentel, et il fait observer notamment que si l'on admettait le mouvement du *point*, on arriverait par là à établir que la ligne est composée de points et le temps de petits instants ou de *moments présents* (ἐκ τῶν νῦν), ce qui est faux. Voy. *Physique*, liv. VI, chap. 10, au commencement : Λέγομεν ὅτι τὸ ἀμειρές οὐκ ἐνδείχεται κινεῖσθαι πλὴν κατὰ συμβεβηκός, κ. τ. λ. Et plus loin : ὥστ' οὐκ ἐνδείχεται τὸ ἀμειρές κινεῖσθαι οὐδ' ὅλως μεταβάλλειν, κ. τ. λ.

(3) Cette proposition, énoncée d'une manière trop concise, a été trouvée obscure, et, prise dans un sens absolu, elle a rencontré des objections (voir le commentaire de Moïse de Narbonne). Voici comment elle doit être entendue : Toute chose qui n'a pas *en elle-même* le principe de son mouvement, mais à laquelle un mouvement accidentel est imprimé par une cause extérieure qui peut cesser d'exister, sera nécessairement en repos quand cette cause cessera, comme par exemple le passager d'un navire, qui n'est mù que parce qu'il est accidentellement dans une

NEUVIÈME PROPOSITION. — Tout corps qui en meut un autre

chose en mouvement, qui peut cesser de se mouvoir (Cf. Aristote, *de l'Âme*, liv. I, chap. 3, § 2). Ce qui prouve que Maïmonide entend ainsi cette proposition, c'est que plus loin, au commencement du chap. I, en démontrant que le premier moteur ne saurait être considéré comme l'âme de la sphère céleste, il applique cette VIII^e proposition à l'âme humaine, qui est mue *accidentellement* avec le corps par une cause extérieure, soit en cherchant ce qui lui est convenable, soit en fuyant ce qui lui est contraire. C'est donc à tort que le commentateur arabe Al-Tebrîzi objecte à cette proposition de Maïmonide qu'il y a certains mouvements qui, quoique accidentels, n'en sont pas moins perpétuels, comme, par exemple, le mouvement diurne de l'orient à l'occident, imprimé par la neuvième sphère aux huit sphères inférieures, et qui est contraire à leur mouvement propre et *essentiel* de l'occident à l'orient; ou comme le mouvement circulaire de la sphère du feu et des autres éléments, dont le mouvement *essentiel* est en ligne droite (cf. le t. I de cet ouvrage, p. 357-359). Il est évident que ces mouvements accidentels, ayant pour cause un mouvement essentiel et perpétuel, doivent être eux-mêmes perpétuels. La proposition dont il s'agit ici paraît se rattacher à un passage du traité *du Ciel* (liv. I, fin du chap. 2), où Aristote établit qu'au-dessus des quatre éléments qui, par leur nature, ont un mouvement en ligne droite, il y a une substance simple d'une autre nature qui a le mouvement circulaire. Or, fait-il observer, ce mouvement doit être inhérent à la nature de cette substance; car il serait étonnant et tout à fait irraisonnable que ce mouvement, qui seul est continu et éternel, pût être *contre nature*, puisqu'en général ce qui est contre nature est promptement détruit : *Εἰ δὲ παρὰ φύσιν φέρεται τὰ φερόμενα κύκλῳ τὴν περίεξ φοράν, θαυμαστὸν καὶ παντελῶς ἄλογον τὸ μόνον εἶναι συνεχῆ τὴν ταύτην τὴν κίνησιν καὶ αἰδίου, οὕσαν παρὰ φύσιν· φαίνεται γὰρ ἐν γὰρ τοῖς ἄλλοις τάχιστα φθειρόμενα τὰ παρὰ φύσιν.* La version arabe qui rendait les mots *contre nature* (*παρὰ φύσιν*) par *accidentel*, explique mieux les termes de la proposition de Maïmonide. Voici comment le passage que nous venons de citer a été paraphrasé dans le commentaire moyen d'Ibn-Roschd, *de Caelo et Mundo*, liv. I, *summa IV, demonstrat.* 5 (vers. hébr.) :

והוא שזאת התנועה הסבובית שהיא סביב האמצע לא תמלט משתהיה לזה הגשם טבעית או מקרית ושקר הוא שתהיה מקרית כי התנועה המקרית אי אפשר שתמצא תמידית אין תכלית לה ושהצעת זה יוצאה מכל הקש כי אנחנו רואים הדברים המקריים כלים אובדים.

ne se meut qu'en étant mù lui-même au moment où il meut ⁽¹⁾.

DIXIÈME PROPOSITION. — Tout ce dont on dit qu'il est dans un corps est de l'une de ces deux classes ⁽²⁾ : c'est ou bien quelque chose qui subsiste par le corps, comme les accidents, ou bien quelque chose par quoi le corps subsiste, comme la forme physique ⁽³⁾; dans les deux cas, c'est une force (qui est) dans un corps ⁽⁴⁾.

« Ce mouvement circulaire, qui s'accomplit autour du centre, est nécessairement ou naturel ou *accidentel* à ce (cinquième) corps. Or, il est inadmissible qu'il soit accidentel, car le mouvement accidentel ne saurait être perpétuel et sans fin; supposer cela serait tout à fait irraisonnable, car nous voyons que les choses accidentelles cessent et périssent. »

Cf. la version latine des Œuvres d'Aristote avec les comment. d'Avverroès, édit. de Venise. t. V, 1550, in-fol., fol. 6 c et 126 c. — Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 67) indique, pour cette VIII^e proposition, le même passage d'Aristote.

(1) Cette proposition a été longuement développée par Aristote, qui, pour établir l'existence d'un premier moteur non mù, montre que ce qui meut, si ce n'est pas le premier moteur lui-même, ne peut être qu'une cause intermédiaire de mouvement, qui est nécessairement mue elle-même par une autre cause. Il s'ensuit naturellement que le corps physique ne peut communiquer le mouvement à un autre corps qu'en étant mù lui-même. Voy. *Phys.*, liv. VIII, chap. 5; Cf. *Métaph.*, liv. XII, chap. 6.

(2) Littéralement : *se divise en deux parties*.

(3) C'est-à-dire, la forme qui constitue le genre ou l'espèce, et qui fait qu'une chose est ce qu'elle est. Cf. t. I, p. 398, et *Ibid.*, note 1.

(4) C'est-à-dire : ce qu'on appelle une force dans un corps peut être ou bien un accident, comme par exemple la chaleur et la froideur dans les corps qui, par leur nature, ne sont ni chauds ni froids, ou bien une forme physique, comme p. ex. la chaleur ou la nature ignée du feu, ou la froideur de la glace. Le mot *قوة* (puissance), que les philosophes arabes emploient dans les divers sens qu'Aristote attribue au mot *δύναμις*, doit être pris ici non pas dans le sens de *possibilité* ou *faculté d'être* opposé à l'*acte* (*ivépyς*), mais dans son sens primitif et absolu qu'Aristote définit comme « le principe duquel émane le mouvement ou le changement produit dans une autre chose en tant qu'autre chose » (*Métaph.*, liv. V, chap. 12, commencem. et fin), ou en d'autres termes dans le sens de *force* ou de *faculté agissante*. Cette force peut se trouver en dehors du

ONZIÈME ⁽¹⁾ PROPOSITION. — Certaines choses qui subsistent par le corps se divisent par la division du corps, et sont, par conséquent, accidentellement divisibles, comme, par exemple, les couleurs et en général les forces répandues dans tout le corps. De même, certaines choses qui constituent l'être du corps ne se divisent en aucune manière, comme l'âme et l'intelligence ⁽²⁾.

DOUZIÈME PROPOSITION. — Toute force qui se trouve répandue dans un corps est finie, parce que le corps (lui-même) est fini ⁽³⁾.

corps sur lequel elle agit, ou dans ce corps même ; et dans ce dernier cas, c'est une *force dans un corps*.

(1) Les mss. portent ici et dans les propositions suivantes עשר; nous avons écrit plus correctement עשרה.

(2) Voici le sens plus précis de cette proposition : parmi les accidents ou les qualités qui ne subsistent que dans le corps, il y en a qui se divisent avec le corps, comme p. ex. la chaleur d'un corps chaud ou la couleur inhérente à un corps; car chaque parcelle du corps conserve la même chaleur et la même couleur. D'autres ne suivent pas la division du corps, comme p. ex. la figure, qui ne reste pas toujours la même quand le corps est divisé. D'autre part, même parmi les choses qui constituent ou achèvent l'être du corps, il y en a qui ne sauraient se diviser en aucune façon, ni en réalité ni même dans la pensée, et telles sont notamment l'âme rationnelle et l'intelligence; d'autres, comme certaines formes physiques, se divisent avec le corps auquel elles appartiennent. — Par l'âme et l'intelligence, l'auteur entend non-seulement l'âme rationnelle de l'homme et l'intellect hylique, mais aussi les âmes des sphères célestes et l'intelligence par laquelle elles conçoivent le but particulier de leur mouvement : car on verra plus loin (chap. IV) que l'auteur, d'après la théorie d'Ibn-Sinâ, attribue aux sphères célestes non-seulement une âme, mais aussi une pensée qui leur est inhérente, et qu'il ne faut pas confondre avec les intelligences séparées objet du désir de leurs sphères respectives, et qui en détermine le mouvement.

(3) Aristote, après avoir établi que le premier moteur n'est point mu, veut montrer qu'il n'a ni parties ni étendue. Partant de cette proposition déjà démontrée qu'il n'y a pas d'étendue ou de grandeur infinie, il montre que le premier moteur ne saurait être une grandeur finie, car le mouvement qui émane de lui étant infini, il s'ensuivrait que dans une grandeur finie il peut y avoir une force infinie; or, cela est impossible, car la force infinie devrait produire son effet dans un temps moindre que

TREIZIÈME PROPOSITION. — Rien dans les différentes espèces de *changement* ⁽¹⁾ ne peut être continu, si ce n'est le mouvement de translation ⁽²⁾, et dans celui-ci le (seul mouvement) circulaire ⁽³⁾.

QUATORZIÈME PROPOSITION. — Le mouvement de translation est celui qu'il faudrait à toute force finie pour produire le même effet, c'est-à-dire la force infinie produirait son effet dans un rien de temps ou instantanément, ce qui est inadmissible, car toute transformation se fait dans un certain temps. Dira-t-on que la force infinie aussi produira son effet dans un certain temps? Mais alors on pourra trouver une force finie qui produira dans le même temps le même effet, et il s'ensuivrait que cette force finie serait égale à une force infinie, ce qui est impossible. Telle est en substance la démonstration par laquelle Aristote établit que *dans une grandeur finie il ne saurait y avoir une force infinie*. Voy. *Physique*, liv. VIII, ch. 10 (édit. Bekker, p. 266 a) : ὅτι δ'ὁλως οὐκ ἐνδέχεται ἐν πεπερασμένῳ μεγέθει ἄπειρον εἶναι δύναμιν, ἐκ τῶνδε δῆλον. κ. τ. λ.

(1) Voy. ci-dessus la IV^e proposition.

(2) Les trois premières espèces de changements énumérées plus haut (propos. IV) indiquent toutes le passage d'un état à un autre état opposé; or, les deux états opposés sont nécessairement séparés l'un de l'autre par un intervalle de temps, et par conséquent le changement n'est point continu. Rien de semblable n'a lieu dans la quatrième espèce de changement, ou dans le mouvement local, qui seul peut être continu. Voy. *Arist., Phys.*, liv. VIII, ch. 7 (p. 261 a) : ὅτι μὲν οὖν τῶν ἄλλων κινήσεων οὐδεμίαν ἐνδέχεται συνεχῇ εἶναι, ἐκ τῶνδε φανερόν. Ἀπασαι γὰρ ἐξ ἀντικειμένων εἰς ἀντικείμενά εἰσιν αἱ κινήσεις καὶ μεταβολαί κ. τ. λ. Cf. *ibid.*, liv. V, chap. 4 (p. 228 a, b.) : Κεῖται γὰρ τὸ συνεχές, ὥν τὰ ἔσχατα ἐν... πολλαὶ οὖν καὶ οὐ μία ἡ κινήσεις, ὥν ἐστὶν ἡριμμία μεταξί.

(3) Dans le mouvement local lui-même, il n'y a que le mouvement circulaire qui soit réellement continu; car le mouvement en ligne droite, ne pouvant pas se continuer à l'infini, aura nécessairement un point d'arrêt d'où il se tournera, pour prendre une autre direction, ou pour revenir dans la direction opposée. Voy. *ibid.*, liv. VIII, chap. 8, au commencement : Ὅτι δ'ἐνδέχεται εἶναι τινα ἄπειρον, μίαν οὔσαν καὶ συνεχῇ, καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ κύκλος, λέγωμεν νῦν... ὅτι δὲ τὸ φερόμενον τὴν εὐθείαν καὶ πεπερασμένην οὐ φέρεται συνεχῶς, δῆλον. Ἀνακόμπει γὰρ, τὸ δ' ἀνακόμπτον τὴν εὐθείαν τὴν ἐναντίας κινεῖται κινήσεις. Voyez aussi *Métaphys.*, l. XII, chap. 6, où notre proposition est énoncée en ces termes : Κινήσεις δ'οὐκ ἐστὶ συνεχῆς ἄλλ' ἢ ἡ κατὰ τόπον, καὶ ταύτης ἡ κύκλος.

antérieur à tous les mouvements et en est le premier ⁽¹⁾ selon la nature; car (même) la naissance et la corruption sont précédées d'une transformation; et la transformation (à son tour) est précédée d'un rapprochement entre ce qui transforme et ce qui doit être transformé; enfin, il n'y a ni croissance, ni décroissement, sans qu'il y ait d'abord naissance et corruption ⁽²⁾.

(1) Les mss. portent **וְאֵלֶּהָ** au masculin, au lieu de **וְאֵלֶּהָ**.

(2) Dans cette proposition, l'auteur établit que le mouvement local (bien entendu celui qui, dans la proposition précédente, a été désigné comme le seul qui soit continu) est antérieur *selon la nature* à tous les autres mouvements et changements; et par *antérieur selon la nature* il faut entendre, conformément à la définition d'Aristote (*Métaph.*, liv. V, chap. 11), ce qui peut être sans que d'autres choses soient, mais sans quoi d'autres choses ne peuvent pas être. Les termes de cette proposition sont puisés dans la *Physique* d'Aristote, liv. VIII, chap. 7 (Cf. liv. VII, chap. 2), quoique l'auteur, ce me semble, ne suive pas strictement le raisonnement du Stagirite. On a vu plus haut, p. 6, note 2, que selon Aristote, l'idée du mouvement s'applique aux catégories de la quantité, de la qualité et du lieu. Or, dit-il, de ces trois espèces de mouvement, celle du lieu est nécessairement la première: car il est impossible qu'il y ait *croissance* sans qu'il y ait eu d'abord *transformation*. La transformation est le changement en ce qui est opposé; mais lorsqu'il y a transformation, il faut qu'il y ait quelque chose qui transforme et qui fasse, par exemple, que ce qui est chaud en puissance devienne chaud en acte. Or il est évident que le mobile de cette transformation est tantôt plus près tantôt plus loin de la chose à transformer, et que la transformation ne saurait se faire sans mouvement local; celui-ci, par conséquent, est le premier d'entre les mouvements. Plus loin, Aristote établit par d'autres preuves que le mouvement local, bien qu'il soit le dernier qui se développe dans les êtres individuels de ce monde, est le premier dans l'univers et précède même la naissance (*γένεσις*) de toutes choses, laquelle est suivie de la transformation et de la croissance (*αὐτὰ γὰρ τὸ γενέσθαι πρῶτον ἀλλοίωσις καὶ αὐξήσις*; *Phys.*, VIII, 7, pag. 260 b, lig. 32). On pourrait s'étonner d'abord que Maïmonide place la transformation avant la naissance et la corruption; mais il paraît que notre auteur considère la transformation à un point de vue plus général, c'est-à-dire non-seulement par rapport à la catégorie de la qualité, comme dans la IV^e proposition, mais aussi par rapport à la *naissance*, qui est

QUINZIÈME PROPOSITION. — Le temps est un accident qui accompagne le mouvement et qui lui est inhérent ⁽¹⁾, et aucun des deux n'existe sans l'autre ; un mouvement n'existe que dans un temps, et on ne saurait penser le temps qu'avec le mouvement. Par conséquent, tout ce pour quoi il n'existe pas de mouvement ⁽²⁾ ne tombe pas sous le temps.

SEIZIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui est incorporel n'admet

elle-même en quelque sorte une transformation de la matière par la forme, transformation qui s'opère par un agent plus ou moins éloigné, qui a besoin de se rapprocher de la matière à transformer. C'est aussi dans ce sens qu'Ibn-Roschd explique le passage de la *Physique*. Voy. les *Œuvres d'Aristote avec les Commentaires d'Averroës*, édit. in-fol., t. IV, fol. 180 c : « Deinde dicit : *Et manifestum est quod dispositio motoris tunc non currit eodem modo, sed forte quandoque erit propinquior alterato et quandoque remotior, etc.* Id est, et quia primum alterans, quod non alteratur, non alterat semper, sed quandoque, necesse est ut non habeat se cum alterato in eadem dispositione, sed quandoque appropinquetur ei, et alteret, et quandoque removeatur, et non alteret : et propinquitas, et distantia non est, nisi per translationem : ergo translatio præcedit naturaliter alterationem, scilicet quod, cum utraque fuerit in actu : deinde alterans alteravit, postquam non alterabat : necesse est ut alterum moveatur in loco aut alterans, aut alteratum, aut utrumque. Si autem alterum fuerit *generatum*, aut utrumque, et posuerimus hoc esse causam ejus, quod quandoque alterat, et quandoque non, *manifestabitur quod translatio debet præcedere eodem modo, cum alteratio etiam præcedat generationem ; generatio enim aut est alteratio aut sequitur alterationem.* »

(1) Il est, comme s'exprime Aristote, quelque chose du mouvement (τῆς κινήσεως τι). Voy. sur cette proposition le t. I de cet ouvrage, p. 199, n. 1, et p. 380, n. 2.

(2) C'est-à-dire, tout ce qui n'est pas mù, mais qui est lui-même la cause du mouvement, ou en d'autres termes tout ce qui est en dehors de la sphère céleste, comme Dieu et les intelligences séparées. Voy. *Arist.*, *Traité du Ciel*, liv. I, chap. 9 : Ἄμα δὲ δῆλον ὅτι οὐδὲ τόπος οὐδὲ κενόν οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ..... κινήσεις δ' ἄνευ φυσικοῦ σώματος οὐκ ἐστὶν · ἔξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ δέδεικται ὅτι οὔτ' ἐστὶν οὔτ' ἐνδέχεται γενέσθαι σώμα, κ. τ. λ. Cf. *Phys.*, liv. IV, chap. 12 : ὥστε φανερόν ὅτι τὰ αἰεὶ ὄντα ἢ αἰεὶ ὄντα, οὐκ ἐστὶν ἐν χρόνῳ, κ. τ. λ.

point l'idée de *nombre* ⁽¹⁾; à moins que ce ne soit une force dans un corps, de sorte qu'on puisse nombrer les forces individuelles en nombrant leurs matières ou leurs sujets ⁽²⁾. C'est pourquoi les choses *séparées*, qui ne sont ni un corps, ni une force dans un corps, n'admettent aucunement l'idée de nombre, si ce n'est (dans ce sens) qu'elles sont des causes et des effets (les unes des autres) ⁽³⁾.

DIX-SEPTIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui se meut a nécessairement un moteur ⁽⁴⁾. Ou bien il a un moteur en dehors de lui, comme la pierre que meut la main; ou bien il a son moteur dans lui-même, comme le corps de l'animal ⁽⁵⁾. Ce dernier est composé d'un moteur et d'une chose mue; c'est pourquoi, lorsque l'animal meurt, et qu'il est privé du moteur, qui est l'âme, la chose mue, qui est le corps ⁽⁶⁾, tout en restant telle qu'elle était, cesse aussitôt d'avoir ce mouvement ⁽⁷⁾. Mais, comme le moteur qui existe

(1) Littéralement: *Dans tout ce qui n'est pas un corps on ne saurait penser la numération...* Cf. Arist. *Métaph.*, liv. XII, chap. 8 : Ἀλλ' ἔσθ' ἀριθμῶ πολλά, ὅλην ἔχει, κ. τ. λ.

(2) C'est-à-dire, les différentes matières ou les sujets dans lesquels elles se trouvent.

(3) Voy. le t. I de cet ouvrage, p. 434, et *ibid.*, notes 2, 3 et 4, et ci-après, un commencement du chap. 1, pag. 31, note 2.

(4) Voy. Arist., *Phys.*, liv. VII, chap. I : Ἄπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι. Aristote démontre cette proposition en argumentant surtout de la divisibilité infinie de ce qui est mu (Voy. la VIII^e propos.), qui ne permet pas de s'arrêter à une partie quelconque de la chose mue pour y voir le principe moteur de l'ensemble; d'où il s'ensuit que ce moteur est nécessairement autre chose que l'ensemble de la chose mue. Cf. liv. VIII, chap. 6, vers la fin.

(5) Voyez Arist., *Phys.* liv. VIII, chap. 4. Après avoir distingué ce qui est mu *accidentellement* avec autre chose de ce qui est mu *en lui-même* (καθ' αὐτό), Aristote ajoute : Τῶν δὲ καθ' αὐτά τὰ μὲν ὑπ' ἑαυτοῦ τὰ δ' ὑπ' ἄλλου... κινεῖται γὰρ τὸ ζῷον αὐτὸ ὑφ' αὐτοῦ, κ. τ. λ.

(6) Au lieu de **τοῦ σώματος**, qui désigne mieux le corps inanimé, quelques mss. ont **τοῦ σώματος**.

(7) C'est-à-dire, le mouvement local qui lui venait de l'âme.

dans la chose mue est occulte et ne se manifeste pas pour les sens, on s'est imaginé que l'animal se meut sans moteur. Toute chose mue, qui a son moteur en elle-même, est dite se mouvoir *d'elle-même* ⁽¹⁾; ce qui veut dire que la force qui meut *essentielllement* ce qui en est mû se trouve dans son ensemble ⁽²⁾.

DIX HUITIÈME PROPOSITION. — Toutes les fois que quelque chose passe de la puissance à l'acte, ce qui l'y fait passer est autre chose que lui, et nécessairement est en dehors de lui ⁽³⁾ : car, si ce qui fait passer (à l'acte) était dans lui, et qu'il n'y eût là aucun empêchement, il ne resterait pas un instant en puissance, mais serait toujours en acte ⁽⁴⁾. Que si, cependant, ce qui fait passer une chose (à l'acte) était dans elle, mais qu'il y eût existé un

(1) Les mots arabes *من تلقائيه*, du côté ou de la part de lui-même, correspondent aux mots grecs *ὑπ' αὐτοῦ*.

(2) En d'autres termes : que la force motrice qui lui est inhérente, et par laquelle une partie quelconque du corps mû reçoit un mouvement *essentiel* et non pas *accidentel* (comme par exemple le mouvement que recevrait la main par une impulsion extérieure), réside dans l'ensemble de ce corps.

(3) Cette proposition résulte de la combinaison des propositions V et XVII. Le mouvement ayant été défini comme le passage de la puissance à l'acte (voy. *Phys.*, III, 1 et 2; *Métaph.*, XI, 9), et tout mouvement supposant un moteur qui est autre que la chose mue, il s'ensuit que toute chose en puissance a besoin d'une impulsion extérieure pour passer à l'acte. La puissance est une faculté d'agir ou une faculté de recevoir l'action (cf. *Métaph.*, IX, 1); dans les deux cas, la puissance ne passe à l'acte que par quelque chose qui lui vient du dehors. Ainsi par exemple l'artiste, qui a la faculté de produire une œuvre d'art, a besoin d'une matière extérieure pour réaliser cette faculté, et de même, le bronze, qui a la faculté de devenir une statue, a besoin, pour que cette faculté se réalise, du travail de l'artiste.

(4) Ainsi, par exemple, ce qui est d'une légèreté absolue, comme le feu, ou d'une pesanteur absolue, comme la terre, a non-seulement la *faculté* de se mouvoir l'un vers le haut, l'autre vers le bas, mais cette faculté ou puissance est toujours en acte, à moins qu'il n'existe un obstacle qui empêche le mouvement naturel et produise un mouvement contraire.

empêchement qui eût été enlevé, il n'y a pas de doute que ce qui a fait cesser l'empêchement ne soit ce qui a fait passer cette puissance à l'acte ⁽¹⁾. Tâche de bien comprendre cela ⁽²⁾.

DIX-NEUVIÈME PROPOSITION. — Toute chose dont l'existence a une cause est, par rapport à sa propre essence, d'une existence *possible* ⁽³⁾ : car, si ses causes sont présentes, elle existera ⁽⁴⁾ ;

(1) Si, par exemple, quelqu'un retire une colonne qui soutient une chose pesante, de manière que cette chose tombe, on peut dire en quelque sorte que c'est lui qui a fait tomber la chose en enlevant l'obstacle qui empêchait la pesanteur de suivre sa loi naturelle. Voyez Arist., *Phys.*, liv. VIII, fin du chap. 4. Cf. Maïmonide, III^e partie de cet ouvrage, chap. 10.

(2) Littéralement : *et comprends cela*. Les commentateurs font observer que l'auteur ajoute ici ces mots à cause de la grande portée de cette proposition, qui semble renverser le dogme de la création : car Dieu étant l'énergie absolue toujours en acte, et rien ne pouvant mettre obstacle à son action, il n'a pu, à un moment donné, créer le monde, ou passer de la puissance à l'acte. Voyez sur cette question, le chap. XVIII de cette II^e partie.

(3) Cette proposition et les deux suivantes sont empruntées à Ibn-Sinâ, qui le premier a fait, dans l'idée d'être *nécessaire* (opposé au *possible* absolu, qui naît et périt), cette distinction entre ce qui est *nécessaire en lui-même* ou le nécessaire absolu, et ce qui est *nécessaire par autre chose*, étant par sa propre essence dans la catégorie du possible. De la deuxième espèce sont, selon Ibn-Sinâ, les sphères célestes, dans lesquelles on distingue la puissance et l'acte, la matière et la forme, et qui ne tiennent la qualité d'*êtres nécessaires* que de leur rapport avec la cause première, ou Dieu. Ibn-Sinâ s'écarte, sous ce rapport, d'Aristote, qui étend expressément l'idée d'être *nécessaire* à ce qui est mu éternellement, ou aux sphères célestes, lesquelles, dit-il, ne sont point en puissance et n'ont pas de matière proprement dite, c'est-à-dire de matière sujette à la naissance et à la destruction. Voy. *Métaph.*, l. IX, chap. 8 : Οὐθέν ἄρα τῶν ἀφύρτων ἀπλῶς δυνάμει ἐστὶν ὃν ἀπλῶς οὐδὲ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, καὶ τοι ταῦτα πρῶτα.... διὸ ἀεὶ ἐνιργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ἔλος ὁ οὐρανός, κ. τ. λ. Cf. *Traité du Ciel*, I, 2. Ibn-Roschd a combattu la théorie d'Ibn-Sinâ dans plusieurs endroits de ses ouvrages. Cf. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 358-359.

(4) Ibn-Sinâ donne pour exemple le nombre *quatre*, qui n'existe qu'en

mais, si elles n'ont jamais été présentes, ou si elles ont disparu, ou enfin, si le rapport ⁽¹⁾ qui rendait nécessaire l'existence de la chose est changé, elle n'existera pas.

VINGTIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui est d'une existence nécessaire, par rapport à sa propre essence, ne tient son existence, en aucune façon, d'une cause quelconque ⁽²⁾.

VINGT ET UNIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui est un composé de deux idées différentes a nécessairement, dans cette composition même, la cause (immédiate) de son existence telle qu'elle est, et, par conséquent, n'est pas d'une existence nécessaire en lui-même : car il existe par l'existence de ses deux parties et de leur composition ⁽³⁾.

vertu du nombre deux pris *deux* fois, et qui, par conséquent, cesse d'exister dès que le nombre *deux*, qui est sa cause, n'existe plus. Voy. Schahrestâni, p. 373 (tr. all., t. II, pag. 250), et *Al Nadjâh, Métaph.*, au commencement du livre II, p. 62.

(1) C'est-à-dire, le rapport entre la cause et l'effet, ou la condition nécessaire sous laquelle seule telle cause produit tel effet. « Toute chose, dit Ibn-Sinâ (l. c.), dont l'existence est nécessaire par autre chose est en elle-même d'une existence possible : car la nécessité de son existence dépend d'un certain *rapport* (نسبة), où l'on considère autre chose que l'essence même de la chose en question. » Ainsi, par exemple, le soleil ne devient la cause du jour pour une partie de la terre que lorsqu'il se trouve dans une certaine position vis-à-vis de cette partie.

(2) C'est-à-dire : il n'a ni une cause extérieure, ni même une cause intérieure, qui supposerait une composition. Voy. la propos. suiv.

(3) Il est évident, et l'auteur y insiste très souvent (Voy., dans le t. I, les chapitres sur les attributs, et ci-après, ch. I), que l'être absolu et nécessaire ne saurait être composé de deux choses différentes, et que la pensée ne saurait même pas y distinguer deux idées différentes, ou deux choses intelligibles. Par conséquent, toute existence qui se présente, dans notre pensée, comme un composé de deux idées, comme par exemple matière et forme, ne saurait être, telle qu'elle se présente, *nécessaire en elle-même*, puisqu'elle est, tout au moins pour la pensée, le résultat d'une composition : car, comme le fait observer Ibn-Sinâ, il est impossible d'admettre que le tout soit, par son essence, antérieur aux parties, mais il est ou postérieur, ou ensemble avec elles. Voy. *Al-Nadjâh*, l. c., p. 63, ligne 9.

VINGT-DEUXIÈME PROPOSITION. — Tout corps est nécessairement composé de deux idées différentes et est nécessairement affecté d'accidents. Les deux idées qui en constituent l'être sont sa matière et sa forme ⁽¹⁾; les accidents qui l'affectent sont la quantité, la figure et la situation ⁽²⁾.

VINGT-TROISIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui est en puissance, de manière à avoir dans son essence même une certaine *possibilité*, peut, à un certain moment, ne pas exister en acte ⁽³⁾.

(1) Les idées de puissance et d'acte, de matière et de forme, sont si familières aux péripatéticiens, que la proposition dont il s'agit ici n'a pas besoin d'explication. Il faut faire remarquer seulement que l'auteur entend ici par *corps*, non-seulement ce qui est soumis à la naissance et à la corruption, mais aussi les corps célestes; ceux-ci, selon Aristote, tout en n'ayant pas de matière susceptible de génération, en ont une qui sert de substratum au mouvement de translation. Voy. Arist., *Métaph.*, IX, 8, à la fin et XII, 2, et Cf. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pag. 4, note 1, et p. 18, note 1. Maïmonide a adopté l'opinion d'Ibn-Sinâ, qui a prétendu donner, de l'existence de la matière et de la forme dans les corps, une démonstration générale, s'appliquant à *tous les corps*, y compris les corps célestes. Cf. Schahrestâni, pag. 366 (tr. all., II, p. 239-240). Cette opinion, par laquelle on pourrait être amené à attribuer aussi aux corps célestes un *être en puissance* (ce qui serait contraire aux théories d'Aristote), a été combattue par Ibn-Roschd; celui-ci considère les corps célestes comme des corps simples qui trouvent leur forme ou leur entéléchie dans les *intelligences séparées*. Cf. Ibn-Falaquéra, *Moré ha-Moré*, sur cette proposition (pag. 71-72).

(2) Ces trois accidents sont inhérents à chaque corps: on ne saurait se figurer un corps sans *quantité*, et il a nécessairement des limites qui constituent la *figure*; enfin ses parties sont dans une certaine *situation* les unes à l'égard des autres, et le corps tout entier est dans une certaine situation à l'égard de ce qui est en dehors de lui.

(3) Il y a une nuance entre la *puissance* et la *possibilité*; la première peut n'exister que dans notre pensée, la seconde est dans les choses mêmes. Ainsi, nous distinguons souvent la puissance et l'acte d'une manière purement idéale, lors même qu'en réalité les deux idées sont inséparables l'une de l'autre; la matière première, par exemple, est une *puissance*, mais cette puissance n'existe séparément que dans la pensée, car la matière première est inséparable de la forme. La *possibilité*,

VINGT-QUATRIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui est une chose quelconque ⁽¹⁾ *en puissance* a nécessairement une matière : car la *possibilité* est toujours dans la matière ⁽²⁾.

au contraire, est dans l'objet même, et désigne ce qui peut être ou ne pas être ; ainsi, par exemple, le bronze peut être ou ne pas être une statue, et la statue peut cesser d'être ce qu'elle est en perdant sa forme. Ainsi donc, l'auteur qui veut caractériser, dans cette proposition, ce qui, à un certain moment, peut ne pas exister en acte, doit ajouter à la *puissance* la condition de *possibilité* dans l'essence même de la chose, voulant dire que tout ce qui est en puissance, non pas seulement dans notre pensée, mais parce que la chose même renferme l'idée du *possible*, peut être pensé aussi ne pas exister en acte à un certain moment. En somme, cette proposition revient à ce qu'a dit Aristote, à savoir que tout ce qui est *possible* peut ne pas être en acte, et que par conséquent il peut être et ne pas être. Voyez *Métaphysique*, liv. IX, chap. 8 (édit. de Brandis, p. 187-188) : Ἔστι δ' οὐθὲν δυνάμει ἀδύνατον.... Τὸ δυνάτον δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν· τὸ ἄρα δυνάτον εἶναι ἐνδέχεται εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Une explication que l'auteur a donnée lui-même sur cette XXIII^e proposition est citée dans le *Moré ha-Moré* (pag. 72, lig. 9-18) : ופירש בו מורנו ז"ל כי : הדבר בהיות תאר מהתארים וכו' adressée par Maïmonide à R. Samuel ibn-Tibbon, et dont nous avons parlé dans d'autres endroits (cf. t. I, pag. 23, note 1). — On verra au chap. I (à la *quatrième spéculation*) l'application que l'auteur fait de cette proposition, pour démontrer la nécessité de remonter à un premier moteur, dans lequel il n'y ait absolument aucune idée de *possibilité*.

(1) Les mots *שׁי מא* sont rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par les mots *דבר אחר*, qu'il faut se garder de rendre ici par *une seule chose*, et qui ont le sens de *quelque chose* ou *une chose quelconque*. Ces deux mots, omis dans presque toutes les éditions, se trouvent dans l'édition *princeps*. Ibn-Falaquera les a remplacés avec raison par *דבר מה*, et Al-'Harizi par *שום דבר*.

(2) Cette proposition, qui forme un des points principaux du péripatétisme, n'a pas besoin d'explication. La *puissance* est le principe de la contingence ou la faculté de devenir quelque chose, et cette faculté est nécessairement dans un substratum, qui est la matière. Tout ce qui est sujet à un changement quelconque a une matière (πάντα δ' ὅλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει, *Métaph.*, XII, 2). On a déjà vu qu'Aristote attribue aussi aux sphères célestes une certaine matière comme substratum du mouvement de translation. Cf. ci-dessus, p. 20, n. 1.

VINGT-CINQUIÈME PROPOSITION. — Les principes de la substance composée et individuelle sont la matière et la forme ⁽¹⁾, et il faut nécessairement un agent, c'est-à-dire un moteur, qui ait mû le substratum afin de le disposer à recevoir la forme ⁽²⁾; et c'est ici le moteur prochain, qui dispose une matière individuelle quelconque ⁽³⁾. C'est là nécessairement le point de départ pour la recherche sur le mouvement, le moteur et ce qui est mû. Toutes les explications nécessaires ont été données sur ce sujet ⁽⁴⁾ et Aristote dit expressément : « La matière ne se meut pas elle-même ⁽⁵⁾. » C'est ici la proposition importante qui conduit à la recherche sur l'existence du premier moteur.

De ces vingt-cinq propositions que j'ai mises en tête, les unes sont claires au plus léger examen, et (ce sont) des propositions démonstratives et des notions premières⁽⁶⁾, ou à peu près, (intel-

(1) Voy. *Phys.*, liv. I, chap. 7.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent הצורה והיא; il faut effacer le mot והיא, qui n'est pas dans les mss.

(3) C'est-à-dire, qui dispose une matière particulière à recevoir telle forme particulière, comme par exemple l'artiste, qui donne au bronze la forme d'une statue.

(4) Littéralement : *Et déjà a été exposé à l'égard de tout cela ce qu'il est nécessaire d'exposer*. L'auteur veut parler des explications développées, données par Aristote dans la *Physique* et dans la *Métaphysique*.

(5) Voyez *Métaph.*, liv. XII, chap. 6 : Πῶς γὰρ κινήσεται, εἰ μὴ ἐν ἔσται ἐνέργεια αἰτίων; Οὐ γὰρ ἢ γὰρ ὅλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική, κ. τ. λ. Cf. *ibid.*, liv. I, chap. 3 : Οὐ γὰρ δὴ τὸ γὰρ ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό.

(6) La plupart des mss. portent מעקולאח sans le ו copulatif, et de même les deux versions hébraïques, ainsi que le *More ha-More*, ont מושכלות, comme adjectif de הקדמות מופתיות, de sorte qu'il faudrait traduire : *des propositions démonstratives, intelligibles du premier abord*; mais alors la forme מעקולאח serait incorrecte, car l'adjectif devrait avoir la forme fém. sing. מעקולה. Je considère donc ce mot comme substantif neutre, dans le sens de *intelligibilia*, de sorte que les mots מעקולאח אול signifient, comme toujours, *des notions premières* ou *des*

ligibles) par le simple exposé que nous en avons fait ⁽¹⁾; les autres ont besoin de démonstrations et de prémisses nombreuses, mais ont été déjà toutes démontrées d'une manière qui ne laisse pas de doute, (et cela) en partie dans le livre de l'*Acroasis* ⁽²⁾ et dans ses commentaires, et en partie dans le livre de la *Métaphysique* et dans son commentaire ⁽³⁾. Je t'ai déjà fait savoir que j'ai pour but, dans ce traité, non pas d'y transcrire les livres des philosophes, ni d'y exposer les propositions les plus éloi-

axiomes. Ces mots ne sauraient être un simple appositif des mots **מקדמא ברהאניה**; car les *propositions démonstratives* ne sauraient être qualifiées d'*axiomes*. J'ai donc ajouté un ו copulatif, et j'ai écrit **ומעקולאא**, comme on le trouve en effet dans l'un des deux mss. de Leyde (n° 221).

(1) Littéralement: *par ce que nous avons résumé de leur arrangement ou de leur énumération*. Le mot **במא** dépend de **מעקולאא**, des (*notions*) *intelligibles par, etc.*

(2) Voy. le t. I, pag. 380, n. 2.

(3) Tous les mss. portent **ושרחה** au sing., de même la version d'Al-Harisi : **ופירושו**, tandis que la version d'Ibn-Tibbon a le pluriel **ופירושי**, et ses comment. On sait que les commentaires grecs sur la *Métaphysique* étaient peu nombreux; les Arabes ne connaissaient qu'un commentaire incomplet d'Alexandre d'Aphrodisias sur le XII^e livre et une paraphrase de Thémistius sur ce même livre. Voici comment s'exprime à cet égard Ibn-Roschd au commencement de son introduction au liv. XII de la *Métaphysique* (vers. hébr., ms. du fonds de l'Orat., n° 114, fol. 139 a) :

לא ימצא לאלכסנדר ולא למי שאחריו מהמפרשים פירוש במאמרי זאת החכמה ולא ביאור אלא בזה המאמר כי אנחנו מצאנו לאלכסנדר בו פירוש משני שלישי המאמר ומצאנו לחמססיוס בו ביאור כפי הענין.

« On ne trouve sur les différents livres de cette science (de la métaphysique) aucun *commentaire* (**شرح**), ni aucune *paraphrase* (**تلخيص**), ni d'Alexandre, ni des commentateurs qui lui ont succédé, si ce n'est sur ce (XII^e) livre; car j'ai trouvé un commentaire d'Alexandre sur les deux tiers de ce livre, et une paraphrase de Thémistius sur ce même livre. » Maïmonide a donc voulu parler du *commentaire* (**شرح**) d'Alexandre, le seul qui lui fût connu.

gnées ⁽¹⁾, mais d'y rapporter les propositions qui sont à notre portée et nécessaires pour notre sujet.

Aux propositions qui précèdent j'en ajouterai une qui implique l'éternité (du monde), et qu'Aristote prétend être vraie et tout ce qu'il y a de plus admissible ; nous la lui concédons à titre d'hypothèse ⁽²⁾, jusqu'à ce que nous ayons pu exposer nos idées à cet égard ⁽³⁾.

Cette proposition, qui est LA VINGT-SIXIÈME, dit que le temps et le mouvement sont éternels, perpétuels, et toujours existant en acte ⁽⁴⁾. De cette proposition donc, il s'ensuit nécessairement,

(1) Tous les mss. que j'ai pu consulter portent ותבין אבער למקדמא ולבאר ; cette leçon est confirmée par la version d'Ibn-Tibbon, qui porte הרחוקות שבהקדמות. Il paraît néanmoins que le traducteur hébreu avait ici un doute sur lequel il consulta l'auteur ; car voici ce que nous lisons dans la lettre adressée par Maïmonide à R. Samuel Ibn-Tibbon : אלמקדמא אלכ"ה טננת אן פיהא נקצא ולא נקץ פיהא בל נצאה כמא ענדכם ואנמא תקריר אלכלאם הכזא לים גרץ הזה אלמקאלה נקל כתב אלפלאספה פיהא אלא תבין בעץ אלמקדמא « Tu supposais que, dans la XXV^e propos., il manquait quelque chose ; mais il n'y manque rien, et au contraire la leçon est telle que vous l'avez. Mes paroles ne disent autre chose que ceci : Le but de ce traité n'est pas d'y transcrire les livres des philosophes, *mais d'exposer certaines propositions.* » — Si ce sont là réellement les termes de Maïmonide, et qu'il n'y ait pas de faute dans le ms. unique que nous avons de la lettre en question, il faudrait continuer la phrase ainsi : *ou plutôt de rapporter les propositions qui sont à notre portée, etc.* — La version d'Al-'Harizi porte אלא לבאר ההקדמות הרחוקות והקרובות שאנו צריכין עליהם וכו'. Cette version, dans tous les cas, est inexacte ; mais le mot אלא offre une trace de la leçon donnée dans la lettre de Maïmonide.

(2) Cf. ci-dessus, p. 3, note 2.

(3) Littéralement : *Jusqu'à ce qu'il ait été exposé ce que nous nous proposons d'exposer.*

(4) Voyez surtout *Phys.*, liv. VIII, chap. 1, où Aristote établit l'éternité du mouvement comme conséquence nécessaire de l'éternité du temps, qui, comme s'exprime Aristote, est le nombre du mouvement : *Εἰ δὴ ἐστὶν ὁ χρόνος κινήσεως ἀριθμὸς ἢ κινήσις τις, εἴπαρ ὅτι χρόνος ἐστὶν, ἀνάγκη καὶ κίνησιν αἰδῶν εἶναι.* Cf. *Métaph.*, XII, 6 : *Ἄλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ*

selon lui, qu'il y a un corps ayant un mouvement éternel, toujours en acte, et c'est là le *cinquième corps* ⁽¹⁾. C'est pourquoi il dit que le ciel ne naît ni ne périt : car le mouvement, selon lui, ne naît ni ne périt. En effet, dit-il, tout mouvement est nécessairement précédé d'un autre mouvement, soit de la même espèce, soit d'une autre espèce ⁽²⁾; et, quand on s' imagine que le mouvement local de l'animal n'est précédé absolument d'aucun autre mouvement, cela n'est pas vrai; car la cause qui fait qu'il (l'animal) se meut après avoir été en repos, remonte à certaines choses qui amènent ce mouvement local : c'est ou bien un changement de tempérament produisant (dans l'animal) le désir de chercher ce qui lui convient, ou de fuir ce qui lui est contraire, ou bien une imagination, ou enfin une opinion qui lui survient, de sorte que l'une de ces trois choses le mette en mouvement, chacune d'elles étant à son tour amenée

φ' ἀρχῆναι : ἀσὶ γὰρ ἦν · οὐδὲ χρόνον. κ. τ. λ. Voyez aussi ci-dessus, la XV^e proposition et les passages indiqués dans les notes qui l'accompagnent.

(1) C'est-à-dire, le corps de la sphère céleste, qui est au-dessus des quatre éléments, et dont la substance a été désignée sous le nom d'*ether*. Voy. le traité *du Ciel*, liv. I, chap. 2 et 3, *Météor.*, liv. I, chap. 3, et cf. le t. I de cet Ouvrage, p. 247, n. 3, et 425, note 1. — L'expression *cinquième corps* (πέμπτον σῶμα) est familière aux commentateurs d'Aristote. Voy., par exemple, Simplicius, sur le traité *du Ciel*, l. I, chap. 3 (*Scholium in Aristotelem*, collegit Brandis, pag. 475 a). Arist. lui-même emploie plutôt les expressions τὸ ἄνω σῶμα (traité de l'*Ame*, II, 7, et *passim*; cf. le commentaire de Trendelenburg, pag. 373 et suiv.), τὸ πρῶτον σῶμα (*du Ciel*, II, 12), τὸ πρῶτον στοιχεῖον (*Météorol.*, I, 2 et 3). C'est sans doute de cette substance céleste que traitait l'écrit d'Empédocle intitulé « De la *cinquième substance* » (περὶ τῆς πέμπτης οὐσίας) et qui, à ce qu'il paraît, fut réfuté par Plutarque dans un écrit mentionné par Lamprias. Cf. Sturz, *Empedocles agrigentinus* (Lipsiæ, 1805, in-8°), pag. 73.

(2) Ainsi, par exemple, le mouvement circulaire de chacune des sphères célestes, considéré en lui-même, est causé par un mouvement de la même espèce qui le précède; la naissance des éléments et leur mouvement procèdent du mouvement circulaire des sphères célestes, qui n'est pas de la même espèce.

par d'autres mouvements (1). Il dit de même que; dans tout ce

(1) Voyez *Phys.*, liv. VIII, chap. 2. Après avoir parlé de cette objection, tirée du mouvement des animaux, qui paraît être spontané et ne procéder d'aucun mouvement venu du dehors, Aristote fait observer que ce n'est là qu'une fausse apparence, et que nous remarquons toujours, dans ce qui compose l'organisme animal, certains mouvements dont la cause ne doit pas être cherchée dans l'animal même, mais dans ce qui l'environne au dehors, de sorte qu'il y a des mouvements extérieurs qui agissent sur les facultés intellectuelles et appétitives : Ὁρώμεν γὰρ αἰεὶ τι κινούμενον ἐν τῇ ζωῇ τῶν συμπτῶν.... οὐδὲν οὖν κωλύει, μᾶλλον δ' ἴσως ἀναγκαῖον τῷ σώματι πολλάς ἐγγίγνεσθαι κινήσεις ὑπὸ τοῦ περιέχοντος, τούτων δ' ἐνίας τὴν διάνοιαν ἢ τὴν ὄρεξιν κινεῖν, κ. τ. λ. Cf. le traité du *Mouvement des animaux*, chap. 6 : Ὁρώμεν δὲ τὰ κινούμενα τὸ ζῷον διάνοιαν, καὶ φαντασίαν καὶ προαίρεσιν, καὶ βούλησιν, καὶ ἐπιθυμίαν * ταῦτα δὲ πάντα ἀνάγεται εἰς νοῦν καὶ ὄρεξιν. — Pour qu'on puisse mieux comprendre les termes que Maïmonide rapporte ici au nom d'Aristote, nous citerons encore le passage de la *Physique* d'après la version arabe-latine avec l'explication d'Ibn-Roschd (*Œuvres d'Aristote avec les commentaires d'Averroès*, t. IV, f. 161, col. 3) : « Semper enim invenimus aliquid moveri in animali, quod est naturale in eo; et causa istius motus animalis non est anima ejus, sed aer qui continet animal in eo, quod reputo. Et cum dicimus ipsum moveri a se, non intendimus omni motu, sed motu locali. Et nihil prohibet, immo dignum est ut sit necessarium, ut in corpore fiant plures motus a continente, quorum quidam movent voluntatem et appetitum, et tunc ista movebunt animal secundum totum. » Voici comment Ibn-Roschd explique la fin de ce passage : « Et dixit et nihil prohibet, etc., id est et necesse est ut principium motuum animalis sit ex continente : immo hoc est necessarium. Et quia posuit quod in corpore animalis fiunt plures motus ex continente, narravit quomodo accidit ex istis motibus ut animal moveatur in loco, et dixit quorumquædam moventur, etc., id est, et hoc est ita, quod in animali fiet ab eo, quod accidit sibi, opinio, voluntas, et appetitus ad motum, aut ad expellendum nocumentum contingens ex continente, aut ad inducendum juvamentum. Et intendit hic per *opinionem* aliquid commune virtuti imaginativæ, et rationali. Animali enim non accidit appetitus, nisi ex imaginatione; v. g. quod, cum patitur et cum timet, fugit : et cum auferuntur appetitus, quiescit : aut, cum accidit ei fatigatio, et appetit quietem. » Sur l'*imagination*, voir aussi plus loin, au commencement du chap. IV.

qui survient, la possibilité de survenir précède dans le temps ce qui survient, et il en tire différentes conclusions pour confirmer sa proposition ⁽¹⁾. — Selon cette proposition, le mobile qui est fini ⁽²⁾ devra se mouvoir sur une étendue finie un nombre de fois infini, en retournant toujours sur la même étendue, ce qui n'est possible que dans le mouvement circulaire, comme cela est démontré par la treizième de ces propositions. Il s'ensuit que l'infini peut exister par manière de *succession* et pourvu qu'il n'y ait pas simultanéité ⁽³⁾.

(1) Voy. *Phys.*, VIII, 1 (p. 251 a). Aristote, après avoir rappelé la définition du mouvement donnée plus haut, ajoute que, même sans cette définition du mouvement, chacun accordera qu'à l'égard de chaque mouvement, il faut que ce qui se meut soit capable de se mouvoir, comme par exemple capable de transformer ce qui se transforme, et capable de changer de place ce qui se transporte, *de sorte qu'il faut qu'une chose soit combustible avant de brûler, et capable d'enflammer avant qu'elle enflamme*. (ὥστε δὲ πρότερον καυστὸν εἶναι πρὶν κάσθαι, καὶ καυστικὸν πρὶν κάειν). Selon Ibn-Roschd (l. c., f. 155, c. 3) ce passage ne veut dire autre chose, si ce n'est que le mouvement (qui, selon Aristote, est *l'entéléchie d'une chose mobile en tant que mobile*) doit exister en puissance dans toute chose mobile. Mais le commentateur arabe nous apprend qu'Al-Farabi entendait ce passage dans ce sens que toute puissance doit *temporellement* précéder l'acte, non-seulement dans le mouvement, mais en général dans tout ce qui survient : « Dico secundum hanc expositionem intellexit Alpharabius et alii hoc capitulum, scilicet quod induxit definitionem motus ad declarandum potentiam esse ante actum; et hoc non est proprium motui, secundum quod est motus, sed est proprium novo facto secundum quod est novum factum, scilicet ut potentia et posse novi præcedat ipsum *secundum tempus*. » Il est évident que Maïmonide a emprunté les termes de l'explication d'Al-Farabi, qu'Ibn-Roschd déclare erronés : « Et hoc quod dixit *et sine hac definitione*, etc., hoc decipit homines in hoc : et existimaverunt ipsum declarare potentiam esse ante actum in tempore, et ipse intendebat dicere quod non dicitur moveri nisi illud in cuius natura est motus, scilicet corpus mobile : et quod non invenitur in immobili. »

(2) C'est-à-dire, la sphère céleste, qui est un corps fini.

(3) C'est-à-dire, qu'on peut admettre l'existence de *l'infini en nombre* (Voy. la II^e propos.), pourvu que les unités qui le composent n'existent

Cette proposition, Aristote s'efforce toujours de la confirmer. Quant à moi, il me semble qu'il ne prétend nullement attribuer aux preuves dont il l'appuie une force démonstrative ⁽¹⁾; mais elle est, selon lui, ce qu'il y a de plus admissible. Cependant, ses sectateurs et les commentateurs de ses écrits prétendent qu'elle est nécessaire et non pas seulement possible, et qu'elle a été démontrée ⁽²⁾. Chacun des *Motécallemin* (au contraire) s'efforce d'établir qu'elle est impossible : car, disent-ils, on ne saurait se figurer qu'il puisse survenir, même *successivement*, des faits infinis (en nombre); et ils considèrent cela, en somme, comme une notion première ⁽³⁾. Ce qu'il me semble à moi, c'est que ladite proposition est *possible*, (et qu'elle n'est) ni *nécessaire*, comme le disent les commentateurs des paroles d'Aristote, ni *impossible*, comme le prétendent les *Motécallemin*. Je n'ai pas pour but, en ce moment, d'exposer les preuves d'Aristote, ni de produire mes doutes contre lui, ni d'exposer mon opinion sur la *nouveauté du monde*; mais mon but, dans cet endroit, a été d'énumérer les propositions dont nous avons besoin pour nos trois questions ⁽⁴⁾. Après avoir mis en tête ces propositions et les avoir concédées, je commence à exposer ce qui en résulte.

pas simultanément, mais successivement, les unes après les autres, comme par exemple les instants qui se succèdent dans le temps et les mouvements successifs et non interrompus de la sphère céleste. Voy. le t. I, chap. LXXIII, pag. 413-415.

(1) Littéralement : *Qu'il ne tranche pas (ou ne décide pas) que ses preuves sur elles soient une démonstration.*

(2) Voy. sur cette question, le chap. XV de cette II^e partie.

(3) Littéralement : *La force de leurs paroles (c.-à-d., ce qui en résulte en somme) est que c'est là, selon eux, une notion première ; c'est-à-dire : ils considèrent généralement comme un simple axiome que l'infini par succession est impossible. Cf. le t. I, p. 416. — Tous les mss. portent אנהא ענדהם, et il faut prendre le suffixe fém. de אנהא dans le sens neutre, ou bien le rapporter à un mot מקדמה, qui serait-sous-entendu, c'est-à-dire, la proposition qui déclare inadmissible l'infini par succession. La version d'Ibn-Tibbon porte שהיא au masc., celle d'Al-'Harizi שהיא au fém.*

(4) C'est-à-dire l'existence, l'incorporalité et l'unité de Dieu.

GUIDE DES ÉGARÉS.

DEUXIÈME PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.⁽¹⁾

Il s'ensuit de la vingt-cinquième proposition qu'il y a un moteur qui a mis en mouvement la matière de ce qui naît et périt ⁽²⁾, pour qu'elle reçût la forme; et, si l'on cherche ce qui a mis en mouvement ce moteur prochain, il faudra nécessairement qu'on lui trouve (à son tour) un autre moteur, soit de son espèce, soit d'une autre espèce : car le mouvement se trouve dans les quatre catégories auxquelles on applique en général le (terme de) *mouvement*, ainsi que nous l'avons dit dans la quatrième proposition. Mais cela ne peut pas se continuer à l'infini, comme

(1) L'auteur donne, dans ce chapitre, différentes démonstrations de l'existence d'un Dieu unique et immatériel. Ses démonstrations sont de celles qu'on a appelées *physiques* ou *cosmologiques*, et qui nous conduisent de l'existence contingente du monde à la conception d'un être nécessaire. Ses preuves sont principalement fondées sur le *mouvement*; on démontre que, la matière inerte ne pouvant se mouvoir elle-même, et les causes du mouvement ne pouvant pas remonter à l'infini, il est nécessaire de reconnaître un *premier moteur* qui soit lui-même immobile. L'argumentation est, en substance, empruntée à Aristote (*Phys.*, l. VIII, chap. 5 et suiv.; *Métaph.*, l. XII, ch. 6 et 7); mais elle a été, sur divers points, complétée et modifiée par les philosophes arabes, et on reconnaîtra, notamment dans la 3^e *Spéculation*, des théories particulières à Ibn-Sinâ.

(2) C'est-à-dire, la matière de toutes les choses sublunaires. Les deux versions hébraïques (cf. *More ha-More*, pag. 74), selon lesquelles les mots הוה והנפסד se rapporteraient à la *matière*, sont incorrectes; au lieu de החמר הזה, il faudrait écrire חמר זה sans l'article, et considérer חמר comme un *état construit*, dont זה est le complément.

nous l'avons dit dans la troisième proposition. Or, nous trouvons que tout mouvement (ici-bas) aboutit au mouvement du cinquième corps, où il s'arrête ⁽¹⁾. C'est de ce dernier mouvement que dérive, et à lui remonte par enchaînement, tout ce qui dans le monde inférieur tout entier imprime le mouvement et dispose (à la réception de la forme) ⁽²⁾. La sphère céleste a le mouvement de translation, qui est antérieur à tous les mouvements, comme il a été dit dans la quatorzième proposition. De même, tout mouvement local (ici-bas) aboutit au mouvement de la sphère céleste. On peut dire, par exemple, que cette pierre qui se meut, c'est le bâton qui l'a mise en mouvement; le bâton a été mu par la main, la main par les tendons, les tendons ont été mus ⁽³⁾ par les muscles, les muscles par les nerfs, les nerfs par la chaleur naturelle, et celle-ci enfin a été mue par la forme qui est dans elle ⁽⁴⁾, et qui, indubitablement, est le moteur premier. Ce moteur, ce qui l'a porté à mouvoir, aura été, par exemple, une *opinion* ⁽⁵⁾, à savoir, de faire arriver cette pierre, en la poussant avec le bâton, dans une lucarne, pour la boucher, afin que ce vent qui souffle ne pût pas pénétrer par là jusqu'à lui. Or, ce qui meut ce vent et ce qui produit ⁽⁶⁾ son souffle, c'est

(1) L'auteur veut dire, je crois, que là s'arrête le mouvement propre aux choses sublunaires, pour se continuer par une impulsion émanée d'un mouvement d'une autre espèce.

(2) C'est-à-dire, tout ce qui dans ce bas monde sert de moteur prochain, ou immédiat, et dispose la matière particulière à recevoir la forme particulière. Voy. ci-dessus la XXV^e proposition.

(3) C'est par inadvertance que dans notre texte nous avons écrit **חרכהא**, comme l'ont plusieurs mss.; il faut lire **חרכהא**, leçon plus correcte qu'ont quelques autres mss., car on voit par les mots suivants, **ואלעצל חרכה**, que l'auteur a construit le mot collectif **עצל** comme sing. masc.

(4) Par la *forme*, l'auteur entend ici l'âme vitale.

(5) Voy. ci-dessus, pag. 26, note 1.

(6) Au lieu du participe **ומולר**, plusieurs mss. ont l'infinitif **ומולר**; de même, plusieurs mss. de la version d'Ibn-Tibbon ont **ומולרת**, au lieu de **ומולר**.

le mouvement de la sphère céleste; et ainsi tu trouveras que toute cause de naissance et de corruption remonte au mouvement de la sphère céleste ⁽¹⁾.

Quand (par notre pensée) nous sommes enfin arrivés à cette sphère, qui est (également) mue, il faut (disons nous) qu'elle ait à son tour un moteur, selon ce qui a été dit dans la dix-septième proposition. Son moteur ne peut qu'être ou dans elle ou en dehors d'elle; et c'est là une alternative nécessaire. S'il est en dehors d'elle, il doit nécessairement être, ou corporel, ou incorporel; dans ce dernier cas cependant, on ne dirait pas qu'il est *en dehors* d'elle, mais on dirait qu'il est *séparé* d'elle : car de ce qui est incorporel, on ne dit que par extension qu'il est *en dehors* du corps ⁽²⁾. Si son moteur, je veux dire celui de la sphère, est dans elle, il ne peut qu'être ou bien une force répandue dans tout son corps et divisible en même temps que ce dernier, comme la chaleur dans le feu, ou bien une force (située) dans lui, mais indivisible, comme l'âme et l'intelligence, ainsi qu'il a été dit dans la dixième proposition ⁽³⁾. Par conséquent, le moteur de la sphère

(1) Voy. le t. I, pag. 362, et *ibid.*, note 2.

(2) L'auteur veut dire que l'expression *en dehors* implique l'idée de lieu et de corporéité, et qu'en parlant d'une chose incorporelle, d'une pure intelligence, on ne doit pas dire qu'elle est *en dehors* du corps, mais qu'elle en est *séparée*. Le mot مفارق, *séparé*, est employé par les philosophes arabes pour désigner les substances purement spirituelles, séparées de toute espèce de matière, et auxquelles ne s'applique, sous aucun rapport, l'idée d'être *en puissance*, ni aucune autre catégorie que celle de la *substance*. Ils ont entendu dans ce sens ce qu'Aristote (traité de l'Âme, liv. III, chap. 7) appelle τὰ χωριστά, les choses séparées (de l'étendue), et c'est là qu'il faut chercher l'origine du terme arabe. Voy. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pag. 449, et cf. t. I, pag. 434.

(3) Le mot *dixième* se lit dans la plupart des mss. arabes, ainsi que dans les deux versions hébraïques; mais ce que l'auteur dit ici se rapporte plutôt à la *onzième* proposition, et en effet l'un des deux mss. de Leyde (cod. 18) porte אלהארי"ה עשר. Dans plusieurs éditions de la version d'Ibn-Tibbon, on a ajouté, après le mot העשירית, le chiffre י"א, qui n'existe ni dans les mss., ni dans l'édition *princeps*.

céleste sera nécessairement une de ces quatre choses : ou un autre corps en dehors d'elle, ou un (être) *séparé*, ou une force répandue dans elle, ou une force indivisible.

Le premier (cas), qui suppose comme moteur de la sphère céleste un autre corps en dehors d'elle, est inadmissible, comme je vais le montrer. En effet, étant un corps, il sera mù lui-même en imprimant le mouvement, ainsi qu'il a été dit dans la neuvième proposition; or, comme ce sixième corps⁽¹⁾ sera également mù en communiquant le mouvement, il faudra que ce soit un septième corps qui le meuve, et celui-ci encore sera mù à son tour. Il s'ensuivra donc qu'il existe des corps d'un nombre infini, et que c'est par là que la sphère céleste se meut. Mais cela est inadmissible, comme il a été dit dans la deuxième proposition.

Le troisième cas, qui suppose comme moteur de la sphère céleste une force répandue dans elle, est également inadmissible, comme je vais le montrer. En effet, la sphère, étant un corps, est nécessairement finie, comme il résulte de la première proposition; sa force sera donc également finie, comme le dit la douzième, et elle se divisera par la division du corps, comme le dit la onzième⁽²⁾. Elle ne pourra donc pas imprimer un mouve-

(1) On a déjà vu que le corps de la sphère céleste est appelé le *cinquième* corps (voy. ci-dessus, pag. 25, et *ibid.*, note 1); par conséquent, le corps qui mettrait en mouvement la sphère céleste serait un *sixième* corps.

(2) On pourrait se demander de prime abord pourquoi l'auteur a introduit ici comme prémisse la XI^e proposition : car la XII^e paraît suffire complètement pour démontrer que la force répandue dans la sphère céleste ne pourrait pas imprimer à celle-ci un mouvement infini. Samuel Ibn-Tibbon ayant soumis cette question à l'auteur, celui-ci lui répondit, dans la lettre déjà citée, par des détails qu'il serait trop long de reproduire ici. Il dit, en substance, que la XII^e proposition ne s'applique d'une manière absolue qu'à une force divisible (comme par exemple la chaleur du feu, qui ne se répand qu'à une certaine distance limitée), tandis que certaines forces indivisibles qui se trouvent dans un corps fini ne sont pas nécessairement finies; ainsi, par exemple, la pensée de l'homme s'élève au delà de la neuvième sphère, et il n'est pas démontré

ment, qui, comme nous l'avons posé dans la vingt-sixième proposition, serait infini⁽¹⁾.

Quant au quatrième cas, qui suppose comme moteur de la sphère céleste une force indivisible qui serait dans elle, comme par exemple l'âme humaine est dans l'homme, il est également inadmissible que ce moteur seul soit la cause du mouvement perpétuel, bien qu'il s'agisse d'une force indivisible⁽²⁾. En effet, si c'était là son moteur premier, ce moteur cependant serait mû lui-même *accidentellement*⁽³⁾, comme il a été dit dans la sixième proposition; mais j'ajoute ici une explication⁽⁴⁾. Lorsque, par exemple, l'homme est mû par son âme, qui est sa forme, pour

qu'elle ait une limite, quoiqu'elle se trouve dans un corps fini. Il fallait donc ici, pour montrer que le moteur premier de la sphère ne saurait être une force répandue dans elle, joindre ensemble comme prémisses la XII^e et la XI^e proposition. L'auteur va montrer ensuite que ce moteur ne peut pas non plus être une force indivisible.

(1) Littéralement : *Elle ne pourra donc pas mouvoir à l'infini, comme nous l'avons posé dans la XXVI^e proposition*. Il faut se rappeler que l'auteur n'a admis la XXVI^e proposition que comme *hypothèse*; c'est pourquoi il dit ici : *comme nous l'avons posé*, expression dont il ne se sert pas en citant les autres propositions, qui toutes sont rigoureusement démontrées.

(2) Littéralement : *bien qu'elle soit indivisible*. Les fém. מְקַמֵּם et כֹּחַ paraîtraient, selon la construction de la phrase, devoir se rapporter à אֲלֻחָרְכָה, le mouvement; mais le sens veut qu'on supplée le mot אֲלֻחָרְכָה, la force, que l'auteur a évidemment sous-entendu. C'est donc à tort qu'Ibn-Tibbon, dans sa version hébraïque, a également employé le féminin, וְאֵינָהּ שֶׁהִיא בְּלִי מִתְחַלֶּקֶת : car, en hébreu, le mot כֹּחַ, force, est du masculin. Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, pag. 74) a traduit plus exactement וְאֵינָהּ שֶׁאֵינוּ מִתְחַלֶּקֶת. Al'-Harizi, qui met le féminin (שֶׁהִיא בְּלִי מִתְחַלֶּקֶת), peut néanmoins avoir bien saisi le sens : car il emploie le mot כֹּחַ comme féminin.

(3) C'est-à-dire : Comment supposer que c'est là son moteur premier, puisque ce moteur lui-même est mû *par accident*, comme on va l'exposer ?

(4) C'est-à-dire : Je m'expliquerai plus clairement au sujet de l'application de la VI^e proposition.

monter de la maison au pavillon supérieur⁽¹⁾, c'est son corps qui est mù *essentiellement*, et l'âme est le moteur premier *essentiel*. Mais cette dernière est mue *accidentellement* : car, quand le corps se transporte de la maison au pavillon, l'âme, qui était dans la maison, se transporte également et se trouve ensuite dans le pavillon⁽²⁾. Cependant, lorsque l'âme cesse de mouvoir, ce qui est mù par elle, c'est-à-dire le corps, se trouve également en repos et (à son tour), par le repos du corps, cesse le mouvement *accidentel* qui était arrivé à l'âme⁽³⁾. Or, tout ce qui est mù accidentellement sera nécessairement en repos, comme il a été dit dans la huitième (proposition); et, quand il sera en repos, ce qui est mù par lui le sera également. Il faut donc nécessairement que ce moteur premier ait une autre cause, en dehors de l'ensemble composé d'un moteur et d'une chose mue; si cette cause qui est le principe du mouvement est présente, le moteur premier qui est dans cet ensemble mettra en mouvement la partie mue; mais si elle est absente, cette dernière sera en repos. C'est pourquoi les corps des animaux ne se meuvent pas continuellement, quoiqu'il y ait dans chacun d'eux un moteur premier indivisible : car leur moteur ne meut pas continuellement par son essence, et, au contraire, ce qui le porte à produire le mouvement, ce sont des choses en dehors de lui, soit (le désir) de chercher ce qui lui

(1) Le mot *غُرْفَة* désigne ici le pavillon ou la *chambre haute* qui, en Orient, se trouve sur la plate-forme des maisons, et qui, en arabe comme en hébreu, porte aussi le nom de *'aliyya*. Voyez mon ouvrage, *Palestine*, pag. 364.

(2) L'un des deux manuscrits de Leyde (cod. 18) porte plus simplement : *אנתקלת אלנפם מעה איצא וצארת פי אלגרפה*; de même la version hébraïque d'Al-'Harizi : *התנועה הנפש עמו אל העליה* « L'âme se meut avec lui vers le pavillon. »

(3) Le mouvement *accidentel* de l'âme est celui qu'elle partage avec le corps après l'avoir elle-même mis en mouvement par l'impulsion essentielle qu'elle lui donne; le déplacement local est accidentel pour l'âme. Voy., sur notre passage, Aristote, *Traité de l'Âme*, l. I, chap. III (§§ 6 et 7) et ch. IV (§ 9).

convient ou de fuir ce qui lui est contraire, soit une imagination, soit une conception, dans (les êtres) qui ont la conception ⁽¹⁾. C'est par-là seulement qu'il meut, et, en donnant le mouvement ⁽²⁾, il est mû lui-même *accidentellement*; il reviendra donc nécessairement au repos, comme nous l'avons dit. — Par conséquent, si le moteur de la sphère céleste se trouvait dans elle de cette manière, il ne serait pas possible qu'elle eût un mouvement perpétuel ⁽³⁾.

Si donc ce mouvement est continu et éternel, comme l'a dit notre adversaire ⁽⁴⁾, — ce qui est possible, comme on l'a dit dans la treizième proposition, — il faudra nécessairement, selon cette opinion, admettre pour la cause première du mouvement de la sphère céleste, le deuxième cas, à savoir qu'elle est *séparée* de la sphère, et c'est ainsi que l'exige la (précédente) division ⁽⁵⁾.

Il est donc démontré que le moteur premier de la sphère céleste, si celle-ci a un mouvement éternel et continu, ne peut être nullement ni un corps, ni une force dans un corps; de sorte que ce moteur n'a point de mouvement, ni essentiel, ni accidentel ⁽⁶⁾, et qu'à cause de cela aussi il n'est susceptible, ni de division, ni de changement, comme il a été dit dans la septième et dans

(1) Voy. ci-dessus, pag. 26, note 1.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont généralement ורשינווע; il faut lire ורשיניע, comme l'a l'édition *princeps*.

(3) Aristote fait observer en outre que l'âme qu'on supposerait à la sphère céleste, condamnée à lui imprimer perpétuellement un mouvement violent n'aurait qu'une existence douloureuse, et serait plus malheureuse que l'âme de tout animal mortel, à qui il est accordé de se récréer par le sommeil; elle aurait le sort d'Ixion attaché à la roue qui tourne perpétuellement. Voy. traité *du Ciel*, liv. II, chap. I.

(4) C'est-à-dire, Aristote, dont Maïmonide combattrait plus loin l'opinion relative à l'éternité du monde.

(5) C'est-à-dire, la division en quatre cas, dont le premier, le troisième et le quatrième se sont montrés impossibles, de sorte qu'il ne reste d'admissible que le deuxième cas.

(6) C'est-à-dire, qu'il n'est point mû par un autre moteur, ni essentiellement, ni accidentellement, et qu'il est lui-même immobile.

la cinquième proposition. Et c'est là Dieu — que son nom soit glorifié! — je veux dire, (qu'il est) la cause première qui met en mouvement la sphère céleste. Il est inadmissible qu'il soit *deux* ou plus : car les choses *séparées*, qui ne sont point corporelles, n'admettent pas la numération, si ce n'est (dans ce sens) qu'elles sont des causes et des effets les unes des autres, comme il a été dit dans la seizième (proposition). Il est clair aussi que, puisque le mouvement ne lui est pas applicable, il ne tombe pas non plus sous le temps, comme il a été dit dans la quinzième.

Cette spéculation nous a donc conduit (à établir), par une démonstration, que la sphère céleste⁽¹⁾ ne saurait se donner elle-même le mouvement perpétuel⁽²⁾, que la cause première qui lui imprime le mouvement n'est ni un corps, ni une force dans un corps, et qu'elle est *une* et non sujette au changement, son existence n'étant pas liée au temps. Ce sont là les trois questions que les meilleurs d'entre les philosophes ont décidées par démonstration.

DEUXIÈME SPÉCULATION de ces mêmes (philosophes). — Aristote a d'abord posé en principe que, si l'on trouve une chose composée de deux choses (distinctes), et que l'une des deux choses existe isolément en dehors de cette chose composée, il faut nécessairement que l'autre existe également en dehors de cette chose composée : car, si c'était une condition nécessaire de leur existence de n'exister qu'ensemble⁽³⁾, comme il en est de la matière et de la forme physique, aucune des deux ne pourrait, d'uno

(1) Pour que la construction fût plus régulière, il faudrait ajouter, avant les mots *אין אלפלך*, la préposition *אלי*. Ibn-Tibbon a traduit, de manière à pallier l'ellipse de la préposition : *וכבר יצא לנו מן העיון הזה* ; cependant quelques mss. portent : *וכבר הביא* : *העיון הזה במופת שהגלגל וכו' והנה* : Al-'Harizi a suppléé un verbe : *הביא זה העיון בדרך המופת להאמין כי הגלגל וכו'*.

(2) C'est-à-dire, que le mouvement lui vient du dehors, et que par conséquent il existe un premier moteur.

(3) Littéralement : *si leur existence exigeait qu'elles n'existassent qu'ensemble*.

façon quelconque, exister sans l'autre. Ainsi donc, l'existence isolée de l'une des deux étant une preuve de leur indépendance mutuelle⁽¹⁾, il s'ensuit nécessairement que l'autre aussi existera (isolément). Si, par exemple, l'oxymel existe, et qu'en même temps le miel existe seul, il s'ensuit nécessairement que le vinaigre aussi existe seul. — Après avoir exposé cette proposition, il dit : Nous trouvons beaucoup de choses composées d'un moteur et de ce qui est mû, c'est-à-dire, qui meuvent autre chose et qui, en donnant le mouvement, sont mues elles-mêmes par autre chose ; cela est clair pour toutes les choses intermédiaires dans le mouvement⁽²⁾. Mais nous trouvons aussi une chose mue qui ne meut point, et c'est la dernière chose mue⁽³⁾ ; par conséquent, il faut nécessairement qu'il existe aussi un moteur qui ne soit point mû ; et c'est là le moteur premier⁽⁴⁾. — Puis donc que le mou-

(1) Littéralement : *du manque de liaison nécessaire* (entre les deux). Sur le sens du mot תלואם, voy. t. I, pag. 191, note 2.

(2) C'est-à-dire, dans le mouvement universel du monde. Voy. ci-dessus, au commencement de ce chapitre. Dans la version d'Ibn-Tibbon, l'état construit בהנעה est inexact ; il faut lire בהנעה. La version d'Al-Harisi porte בהנעה.

(3) C'est, dans l'univers, la matière de ce qui naît et périt ; ou, par exemple, dans les mouvements émanés de l'âme, et dont l'auteur a parlé plus haut, la pierre qui est mue par la main, et qui ne meut plus autre chose.

(4) Cette démonstration paraît être fondée sur un passage de la *Physique* d'Aristote, qui peut se résumer ainsi : On peut considérer dans le mouvement trois choses : la chose mue, le moteur, et ce par quoi celui-ci meut. Ce qui est mû ne communique pas nécessairement le mouvement ; ce qui sert d'instrument ou d'intermédiaire communique le mouvement en même temps qu'il le reçoit ; enfin ce qui meut sans être instrument ou intermédiaire est lui-même immobile. Or, comme nous voyons (dans l'univers), d'une part, ce qui est mû sans avoir en lui le principe du mouvement, c'est-à-dire sans mouvoir autre chose, et d'autre part, ce qui est à la fois mû par autre chose et moteur d'autre chose, il est raisonnable, sinon nécessaire, d'admettre une troisième chose qui meuve sans être mue. Voy. *Phys.*, liv. VIII, ch. 5 (édit. de Bekker,

vement, dans lui, est impossible, il n'est ni divisible, ni un corps, et ne tombe pas non plus sous le temps, ainsi qu'il a été expliqué dans la précédente démonstration.

TROISIÈME SPÉCULATION PHILOSOPHIQUE sur ce sujet, empruntée aux paroles d'Aristote, quoique celui-ci l'ait produite dans un autre but⁽¹⁾. — Voici la suite du raisonnement : on ne saurait

p. 256 b) : τρία γὰρ ἀνάγκη εἶναι, τὸ τε κινούμενον, καὶ τὸ κινεῖν, καὶ τὸ ὃ κινεῖ. γ. τ. λ. Dans la *Métaphysique*, liv. XII, chap. VII, Aristote se résume lui-même en ces termes : ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ, ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινεῖν, καὶ μέσον τοίνυν ἐστὶ τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδίον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα. Alexandre d'Aphrodisias a expliqué ce passage à peu près dans les mêmes termes que ceux dont se sert Maïmonide dans cette deuxième démonstration ; et c'est évidemment à Alexandre que notre auteur a emprunté son argumentation, ainsi que la proposition qu'il met en tête comme ayant été énoncée par Aristote lui-même. L'explication d'Alexandre a été citée par Averroès, dans son grand commentaire sur la *Métaphysique*. Nous la reproduisons d'après la version latine de ce commentaire (édit. in-fol., f. 149 verso) : « Dixit Alexander : Ista est ratio quod [est] aliquod movens [quod] non movetur, et est dicta breviter et rememoratio ejus quod dictum est in ultimo Physicorum. Et est fundata super duas propositiones, quarum una est quod omne compositum ex duobus quorum alterum potest esse per se, possibile erit etiam alterum esse per se, nisi compositio sit substantiæ et accidentis; verbi gratiâ quod hydromel, quia componitur ex aqua et melle, et mel invenitur per se, necesse est ergo ut aqua inveniatur per se. Et, quia invenimus aliquod motum et movens quasi compositum ex movente et moto, et invenimus aliquod motum per se et non movens, manifestum est quod est necesse aliquod movens esse et non motum. Hoc igitur movens immune est a potentia, et in nulla materia existit. » Quant à la proposition attribuée par Maïmonide à Aristote, quelques commentateurs ont objecté que, dans ce qui est composé de *substance* et d'*accident*, on ne saurait se figurer l'existence de l'*accident* seul, quoiqu'évidemment la *substance* puisse exister seule. Cette objection tombe par la condition expresse posée par Alexandre : *nisi compositio sit substantiæ et accidentis*. Maïmonide, en copiant Alexandre, a peut-être omis cette condition par inadvertance.

(1) L'auteur veut dire que cette démonstration n'appartient pas, à vrai dire, à Aristote, mais que c'est lui qui en a fourni les principaux éléments. C'est lorsqu'il veut démontrer l'éternité du monde dans son

douter qu'il n'y ait des choses qui existent, et ce sont ces êtres perçus par les sens. On ne peut admettre au sujet des êtres que trois cas, et c'est là une division nécessaire : ou bien que tous les êtres ne naissent ni ne périssent ; ou bien que tous ils naissent et périssent⁽¹⁾ ; ou bien qu'en partie ils naissent et périssent et, qu'en partie ils ne naissent ni ne périssent. Le premier cas est évidemment inadmissible : car nous voyons beaucoup d'êtres qui naissent et périssent. Le second cas est également inadmissible, comme je vais l'expliquer : En effet, si tout être était soumis à la naissance et à la corruption, chacun d'entre tous les êtres aurait la possibilité de périr ; mais ce qui est possible pour l'espèce ne peut pas ne pas arriver nécessairement, comme tu le sais⁽²⁾. Il s'ensuivrait de là que *tous* ils auraient nécessaire-

ensemble, qu'Aristote entre dans des détails sur l'idée du périssable et de l'impérissable, et sur ce qui, en lui-même, est ou n'est pas sujet à la naissance et à la corruption ; voy. surtout le traité *du Ciel*, liv. I, chap. X et suiv. On va voir que cette troisième démonstration est basée sur les théories d'Ibn-Sinâ.

(1) Ces mots manquent dans plusieurs éditions de la version hébraïque, où il faut ajouter, avec l'édition *princeps*, או יהיו כולם הוות נפסדות.

(2) L'auteur, interrogé par le traducteur Ibn-Tibbon sur le sens précis de ce passage, s'explique à peu près ainsi dans la lettre citée plus haut : Quand le *possible* se dit d'une espèce, il faut qu'il existe réellement dans certains individus de cette espèce : car, s'il n'existait jamais dans aucun individu, il serait *impossible* pour l'espèce, et de quel droit dirait-on alors qu'il est *possible* ? Si, par exemple, nous disons que l'écriture est une chose possible pour l'espèce humaine, il faut nécessairement qu'il y ait des hommes qui écrivent dans un temps quelconque : car, si l'on soutenait qu'il n'y a jamais aucun homme qui écrive, ce serait dire que l'écriture est impossible pour l'espèce humaine. Il n'en est pas de même du *possible* qui se dit d'un individu : car, si nous disons qu'il se peut que cet enfant écrive ou n'écrive pas, il ne s'ensuit pas de cette possibilité que l'enfant doive nécessairement écrire à un moment quelconque. Ainsi donc, le *possible* dit d'une espèce n'est pas, à proprement dire, dans la catégorie du possible, mais est en quelque sorte *nécessaire*. — Cette explication ne suffit pas encore pour bien faire saisir la conclusion que l'auteur va tirer de cette proposition, à savoir,

ment péri, je veux dire, tous les êtres. Or, après qu'ils auraient tous péri, il eût été impossible qu'il existât quelque chose : car il ne serait plus rien resté qui eût pu faire exister quelque chose; d'où il s'ensuivrait qu'en effet il n'existe absolument rien. Cependant, nous voyons des choses qui existent, et nous-mêmes nous existons. — Il s'ensuit donc nécessairement de cette spéculation que, s'il y a des êtres qui naissent et périssent, comme nous le voyons, il faut qu'il y ait aussi un être quelconque qui ne naisse ni ne périsse. Dans cet être qui ne naît ni ne périt, il n'y aura absolument aucune possibilité de périr; au contraire, il sera d'une existence nécessaire, et non pas d'une existence possible⁽¹⁾. — On a dit ensuite⁽²⁾ : L'être *nécessaire* ne peut être tel que par

que tous les êtres auraient nécessairement péri. Il y a ici peut-être un point obscur sur lequel l'auteur ne voulait pas se prononcer plus clairement, comme l'indique le commentateur Ephodi. Cf. l'introduction de la première partie, t. I, p. 28, VII^e cause. Selon les indications du commentateur Schem-Tob, voici quelle serait la pensée de l'auteur : la possibilité attribuée à toute une espèce est, comme celle-ci, une chose éternelle; on ne peut pas, à proprement dire, attribuer une possibilité à une chose éternelle, et pour elle, tout ce qui est possible sera en même temps nécessaire. — En un mot, l'auteur a voulu dire, à ce qu'il paraît, que l'hypothèse de la contingence, pour l'universalité des êtres, est inadmissible; et, s'il n'a pas clairement énoncé cette thèse, c'est qu'il craignait peut-être de choquer certains lecteurs, en avouant explicitement que cette démonstration, qu'il dit être la plus forte, est basée sur le principe de l'éternité du monde.

(1) L'auteur veut parler de la sphère céleste, qui est d'une existence nécessaire et non soumise à la contingence, bien qu'elle n'ait pas en elle-même la cause nécessaire de son existence, selon la distinction faite par Ibn-Sinâ (voy. ci-dessus la XIX^e proposition), et sur laquelle l'auteur revient dans la suite de cette démonstration.

(2) L'auteur, par le mot לִנְפֹא, *dixit*, fait évidemment allusion à Ibn-Sinâ, qui, comme nous l'avons déjà dit (p. 18, n. 3), a été le premier à distinguer, dans l'être, entre ce qui est nécessaire en lui-même et ce qui l'est par autre chose. Cf., sur la démonstration qui va suivre, l'analyse de la Métaphysique d'Ibn-Sinâ, dans Schahrestâni, pag. 375-376 (trad. all. t. II, p. 253-255).

rapport à lui-même, ou bien par rapport à sa cause; de sorte que (dans ce dernier cas) il pourrait, par rapport à lui-même, exister ou ne pas exister, tandis qu'il sera (d'une existence) nécessaire par rapport à sa cause, et que sa cause, par conséquent, sera le (véritable) être nécessaire, comme il a été dit dans la dix-neuvième (proposition). Il est donc démontré qu'il faut nécessairement qu'il existe un être dont l'existence soit nécessaire par rapport à lui-même, et que, sans lui, il n'existerait absolument rien, ni ce qui serait sujet à la naissance et à la corruption, ni ce qui ne le serait pas, — si toutefois il y a quelque chose qui existe de cette dernière manière, comme le soutient Aristote ⁽¹⁾, je veux dire quelque chose qui ne soit pas sujet à la naissance et à la corruption, étant l'effet d'une cause dont l'existence est nécessaire. — C'est là une démonstration qui n'admet ni doute, ni réfutation ⁽²⁾, ni contradiction, si ce n'est pour celui qui ignore la méthode démonstrative.

Nous disons ensuite : L'existence de tout être nécessaire en lui-même doit nécessairement ne point avoir de cause, comme il a été dit dans la vingtième ⁽³⁾ proposition; il n'y aura en lui absolument aucune multiplicité d'idées, comme il a été dit dans la vingt et unième proposition, d'où il s'ensuit qu'il ne sera ni un corps, ni une force dans un corps, comme il a été dit dans la vingt-deuxième. Il est donc démontré, par cette spéculation, qu'il y a un être qui, par sa propre essence même, est d'une existence nécessaire, et c'est celui dont l'existence n'a point de cause, dans lequel il n'y a point de composition, et qui, à cause

(1) L'auteur fait ici ses réserves pour la sphère céleste, dans laquelle, comme on le verra plus loin, il ne veut point voir, avec Aristote, un être increé.

(2) מִדְּפֵעַ, qu'il faut prononcer מִדְּנֵעַ, signifie littéralement *moyen de repousser*. Dans la vers. hébr. d'Ibn-Tibbon, ce mot est rendu par רָחִיחַ (qu'il faut placer avant מַחְלוּקָה, comme l'ont les mss.).

(3) Quelques mss. ont ici la forme incorrecte אֱלֵעֲשִׂינִיָּה, qu'Ibn-Tibbon a imitée en hébreu par הֶעֱשִׂימִיָּה.

de cela, n'est ni un corps, ni une force dans un corps; cet être est Dieu [que son nom soit glorifié!]. De même, on peut démontrer facilement qu'il est inadmissible que l'existence *nécessaire* par rapport à l'essence même appartienne à deux (êtres): car l'*espèce* d'être nécessaire serait alors une idée ajoutée à l'essence de chacun des deux, et aucun des deux ne serait plus un être nécessaire par sa seule essence; mais il le serait par cette seule idée qui constitue l'*espèce* de l'être et qui appartiendrait à l'un et à l'autre ⁽¹⁾. — On peut démontrer de plusieurs manières que dans l'être nécessaire il ne peut y avoir de *dualité* en aucune façon, ni par similitude, ni par contrariété ⁽²⁾; la raison de tout cela est dans la simplicité pure et la perfection absolue (de cet être), — qui ne laisse point de place en dehors de son essence à quoi que ce soit de son espèce ⁽³⁾, — ainsi que dans l'absence totale de toute *cause* ⁽⁴⁾. Il n'y a donc (en lui) aucune association.

QUATRIÈME SPÉCULATION, également philosophique ⁽⁵⁾. — On sait

(1) En d'autres termes : Dès que l'*existence nécessaire* serait supposée appartenir à plusieurs êtres, ceux-ci formeraient une *espèce* caractérisée par l'existence nécessaire, et, par conséquent, l'idée d'*être nécessaire* serait celle de l'espèce et n'appartiendrait plus à l'essence de chacun de ces êtres.

(2) C'est-à-dire, que la Divinité ne peut se composer de deux principes, ni semblables, ni contraires l'un à l'autre.

(3) Littéralement : dont il ne reste rien de redondant en dehors de son essence (qui soit) de son espèce. Le pronom relatif *וְלֵבָד* se rapporte à l'*être nécessaire*, qui est ici sous-entendu.

(4) C'est-à-dire, que l'être absolu n'est émané d'aucune cause antérieure. — Sur les deux mots *עליו* et *מבב*, qui sont parfaitement synonymes, voy. t. I, pag. 313, note 1.

(5) Ainsi que le fait observer le commentateur Schem-Tob, cette quatrième spéculation est au fond identique avec la première démonstration, avec cette différence que, dans celle-ci, l'auteur, s'attachant particulièrement à l'idée du mouvement dans l'univers, nous fait arriver au premier moteur, tandis qu'ici il nous fait remonter, d'une manière plus générale, la série des effets et des causes, pour arriver à la cause première absolue.

que nous voyons continuellement des choses qui sont (d'abord) en puissance et qui passent à l'acte. Or, tout ce qui passe de la puissance à l'acte a en dehors de lui quelque chose qui l'y fait passer, comme il a été dit dans la dix-huitième proposition. Il est clair aussi que cet efficient était d'abord efficient en puissance avant de l'être en acte⁽¹⁾; et la raison pourquoi il n'était d'abord qu'en puissance est, ou bien dans un obstacle (provenant) de lui-même, ou bien dans (l'absence d') un certain rapport manquant d'abord entre lui et la chose qu'il a fait passer (à l'acte), de sorte que, ce rapport existant, il a réellement fait passer (à l'acte). Chacun de ces deux cas exigeait nécessairement (à son tour) un efficient, ou quelque chose qui fît cesser l'obstacle; et on devra en dire autant du second efficient, ou de ce qui a fait cesser l'obstacle. Mais, cela ne pouvant s'étendre à l'infini, il faudra nécessairement arriver à quelque chose qui fait passer de la puissance à l'acte, en existant toujours dans le même état, et sans qu'il y ait en lui une *puissance* quelconque, je veux dire sans qu'il ait dans son essence même une chose quelconque (qui soit) en puissance : car, s'il y avait dans son essence même une *possibilité*, il pourrait cesser d'exister, comme il a été dit dans la vingt-troisième (proposition). Il est inadmissible aussi que cet être ait une matière; mais, au contraire, il sera *séparé*⁽²⁾, comme il a été dit dans la vingt-quatrième (proposition). Cet être *séparé*, dans lequel il n'y a absolument aucune possibilité, mais qui existe (en acte) par son essence, c'est Dieu⁽³⁾. Enfin, il est clair

(1) Littéralement, que ce qui fait passer a été d'abord faisant passer (ou efficient) en puissance, ensuite il est devenu faisant passer en acte; c'est-à-dire, que ce qui a fait passer une chose de la puissance à l'acte possédait d'abord lui-même, en puissance, la faculté de faire passer à l'acte, avant que cette faculté se réalisât sur l'objet qu'il a fait passer à l'acte.

(2) Voy. ci-dessus, pag. 31, note 2.

(3) Il faut se rappeler que, selon Ibn-Sinâ, dont l'auteur a adopté les théories, les autres intelligences *séparées* sont, par rapport à leur propre essence, dans la catégorie du *possible*, et ne tiennent que de leur cause ou de Dieu la qualité d'êtres *nécessaires*; elles ne forment pas une unité

que, n'étant point un corps, il est *un*, comme il a été dit dans la seizième proposition.

Ce sont là toutes des méthodes démonstratives pour (établir) l'existence d'un Dieu unique, qui n'est ni un corps, ni une force dans un corps, (et cela) tout en admettant l'éternité du monde.

Il y a encore une autre *méthode démonstrative* pour écarter la corporéité et établir l'unité (de Dieu) ⁽¹⁾ : c'est que, s'il y avait deux dieux, il faudrait nécessairement qu'ils eussent quelque chose qui leur appartînt en commun, — savoir, la chose par laquelle chacun des deux méritât d'être (appelé) *Dieu*, — et quelque autre chose également nécessaire, par quoi eût lieu leur distinction réciproque et par quoi ils fussent *deux*. Mais alors, si chacun des deux avait quelque chose que n'eût pas l'autre, chacun des deux serait composé de deux idées, aucun des deux ne serait ni *cause première*, ni *être nécessaire par lui-même*, et chacun des deux aurait des causes, comme il a été exposé dans la dix-neuvième (proposition). Si, au contraire, la chose distinctive se trouvait seulement dans l'un des deux, celui qui aurait ces deux choses ne serait point un être nécessaire par lui-même.

Autre méthode pour (établir) l'unité. — Il a été établi par démonstration que tout l'univers est comme un seul individu, dont les parties sont liées les unes aux autres, et que les forces de la sphère céleste se répandent dans cette matière inférieure et la *disposent* ⁽²⁾. Cela étant établi, il est inadmissible qu'un dieu s'isole avec l'une des parties de cet être, et qu'un second dieu s'isole avec une autre partie : car elles sont liées l'une à l'autre. Il ne reste donc d'autre partage à faire, si ce n'est que l'un (des

absolue, car elles peuvent être nombrées, comme causes et effets. Voy. la XVI^e proposition.

(1) La démonstration que l'auteur va donner est empruntée aux *Motécallemtn*, comme on peut le voir dans la première partie de cet ouvrage, chap. LXXV, II^e méthode (t. I, pag. 443).

(2) Voy. la I^{re} partie de cet ouvrage, chap. LXXII. — Sur le sens qu'a ici le verbe disposer, voy. la XXV^e propos., et cf. pag. 30, note 2.

deux dieux) agisse dans un temps et l'autre dans un autre temps, ou bien qu'ils agissent toujours tous les deux ensemble, de sorte qu'aucune action ne puisse s'accomplir que par les deux ensemble. — Supposer que l'un agisse dans un temps et l'autre dans un autre temps, est impossible par plusieurs raisons. En effet, s'il se pouvait que, pendant le temps où l'un des deux agit, l'autre agit également, quelle serait la cause qui ferait que l'un agit et que l'autre fût oisif? Si, au contraire, il était impossible que l'un des deux agit dans le même temps où l'autre agit, cela supposerait une autre cause qui aurait fait qu'à l'un il fût possible d'agir, tandis qu'à l'autre cela fût impossible : car dans le temps même il n'y a pas de différence, et le substratum de l'action aussi est un *seul* dont les parties sont liées les unes aux autres, comme nous l'avons exposé. Ensuite, chacun des deux tomberait sous le temps : car son action serait liée au temps. Ensuite, chacun des deux passerait de la puissance à l'acte, au moment où il agirait, de sorte que chacun des deux aurait besoin de quelque chose qui le fît passer de la puissance à l'acte. Enfin, il y aurait dans l'essence de chacun des deux une *possibilité*. — Mais, supposer qu'ils opèrent toujours tous les deux ensemble tout ce qui se fait dans l'univers, de sorte que l'un n'agisse pas sans l'autre, c'est là également chose impossible, comme je vais l'expliquer. En effet, toutes les fois qu'une certaine action ne peut s'accomplir que par un ensemble (d'individus), aucun individu de cet ensemble n'est efficient absolu par son essence, et aucun n'est cause première pour l'action en question ; mais, au contraire, la cause première est la réunion de l'ensemble. Mais il a été démontré que l'être nécessaire doit être absolument dénué de *cause*. Ensuite, la réunion de l'ensemble est (elle-même) un acte qui, à son tour, a besoin d'une autre cause, et c'est celle qui réunit l'ensemble. Or donc, si ce qui a réuni cet ensemble, sans lequel l'action ne peut s'accomplir, est (un être) unique, c'est là indubitablement Dieu. Si, au contraire, ce qui a réuni cet ensemble est à son tour un autre ensemble, il faudra pour ce second ensemble ce qu'il a fallu

pour le premier ensemble. On arrivera donc nécessairement à un être unique, qui sera la cause de l'existence de cet univers unique, n'importe de quelle manière ce dernier existe : que ce soit par une création *ex nihilo*, ou par nécessité ⁽¹⁾. — Il est donc clair aussi, par cette méthode, que l'unité de l'univers entier nous prouve que son auteur est *un*.

Autre méthode pour (établir) l'incorporalité ⁽²⁾. — 1° Tout corps est composé, comme il a été dit dans la vingt-deuxième (proposition), et tout composé suppose nécessairement un efficient, qui est la cause de l'existence de sa forme dans sa matière. 2° Il est aussi parfaitement clair que tout corps est divisible et a des dimensions, et que, par conséquent, il est indubitablement un substratum pour des accidents. Ainsi donc, le corps ne peut être *un*, d'une part, parce qu'il est divisible, et d'autre part, parce qu'il est composé, je veux dire, parce qu'il y a une *dualité* dans le terme même (de *corps*) ⁽³⁾ : car tout corps n'est tel corps déterminé que par une idée ajoutée à l'idée de *corps* en général, et, par conséquent, il y a nécessairement en lui deux idées. Mais il a déjà été démontré que dans l'être nécessaire, il n'y a composition d'aucune façon.

(1) Cf. t. I, p. 314, et *ibid.*, note 1.

(2) Cette méthode a pour but de démontrer que, tout corps étant composé, Dieu, qui est la simplicité absolue, ne saurait être un corps. Elle se compose de deux démonstrations distinctes. Dans la première, basée sur la XXII^e proposition, le corps est considéré au point de vue de sa composition de matière et de forme, qui suppose un efficient, et qui, par conséquent, ne permet pas de voir dans un corps, quel qu'il soit, l'être absolu, indépendant de toute cause. Dans la seconde démonstration, le corps est considéré comme un *être composé*, au point de vue de sa quantité divisible, de sa composition de substance et d'accidents, et de sa qualité d'être complexe, dans lequel il y a à la fois l'idée de corporéité en général et celle d'un corps déterminé quelconque.

(3) Littéralement : *parce qu'il est deux par l'expression* (ou le terme); car le mot *corps* renferme l'idée de *corporéité* en général, et l'idée de *tel corps* en particulier.

Après avoir d'abord rapporté ces démonstrations, nous commencerons à exposer notre propre méthode⁽¹⁾, comme nous l'avons promis.

CHAPITRE II.

Ce cinquième corps, qui est la sphère céleste, doit nécessairement être, ou bien quelque chose qui naît et périt [et il en sera de même du mouvement], ou bien quelque chose qui ne naît ni ne périt, comme le dit l'adversaire⁽²⁾. Or, si la sphère céleste est une chose qui naît et périt, ce qui l'a fait exister après le non-être, c'est Dieu [que son nom soit glorifié!]; c'est là une notion première, car tout ce qui existe après ne pas avoir existé suppose nécessairement quelque chose qui l'ait appelé à l'existence, et il est inadmissible qu'il se soit fait exister lui-même. Si, au contraire, cette sphère n'a jamais cessé et ne cessera jamais de se mouvoir ainsi par un mouvement perpétuel et éternel, il faut, en vertu des propositions qui précèdent, que ce qui lui imprime le mouvement éternel ne soit ni un corps, ni une force dans un corps; et ce sera encore Dieu [que son nom soit glorifié!]. Il est donc clair que l'existence de Dieu [être nécessaire, sans cause, et dont l'existence est en elle-même exempte de toute *possibilité*] est démontrée par des preuves décisives et certaines⁽³⁾, n'importe que le monde soit une création *ex nihilo*,

(1) C'est-à-dire, celle qui est basée sur la création *ex nihilo*, et que l'auteur exposera plus loin, après avoir donné des détails sur les sphères célestes et les intelligences.

(2) Voy. ci-dessus, pag. 35, note 4.

(3) Ainsi que le fait observer ici le commentateur Ephodi, il ne peut y avoir, pour l'existence de Dieu, de démonstration rigoureuse, basée sur des prémisses bien définies, puisque, comme l'auteur l'a dit ailleurs, Dieu n'a pas de *causes antérieures* et ne saurait être défini. Les preuves qu'on allègue pour l'existence de Dieu sont donc de celles qui sont basées sur des définitions imparfaites, où l'antérieur est défini par le postérieur. Voy. le t. I de cet ouvrage, pag. 190, et *ibid.*, notes 3 et 4. Cf. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pag. 192 et 193.

ou qu'il ne le soit pas. De même, il est établi par des démonstrations qu'il (Dieu) est *un* et incorporel, comme nous l'avons dit précédemment : car la démonstration de son unité et de son incorporelité reste établie, n'importe que le monde soit, ou non, une création *ex nihilo*, comme nous l'avons exposé dans la troisième des méthodes philosophiques ⁽¹⁾, et comme (ensuite) nous avons exposé (à part) l'incorporelité et l'unité par des méthodes philosophiques ⁽²⁾.

Il m'a paru bon d'achever les théories des philosophes en exposant leurs preuves pour l'existence des *intelligences séparées*, et de montrer qu'ils sont d'accord, en cela ⁽³⁾, avec les principes de notre religion : je veux parler de l'existence des *anges*. Après avoir achevé ce sujet, je reviendrai à l'argumentation que j'ai promise sur la *nouveauté du monde* : car nos principales preuves là-dessus ne seront solides et claires qu'après qu'on aura connu l'existence des *intelligences séparées* et les preuves sur lesquelles elle s'appuie ⁽⁴⁾. Mais, avant tout cela, il faut que je fasse une

(1) Voy. le chap. précédent, à la fin de la 3^e *spéculation*, où l'auteur a montré que, l'existence de l'*être nécessaire* étant établie, il est facile de démontrer que cet être est *un* et incorporel.

(2) L'auteur veut dire que les preuves alléguées à la fin du chap. I, pour établir l'unité et l'incorporelité de Dieu, sont également indépendantes de la théorie de l'éternité du monde et conservent toute leur force, même avec la doctrine de la *création*. — Un seul de nos mss., et c'est le moins correct, porte : וכמא בינא פי חבין נפי אלגמאניה; Ibn-Tibbon a également lu les mots פי חבין, qu'il a rendus par בפירוש.

(3) Tous les mss. portent מטאבקה דלך, la *conformité de cela*. L'édition *princeps* de la version d'Ibn-Tibbon rend ces mots par הסכים (pour הסכמת זה); les autres éditions, ainsi que plusieurs mss., substituent השתוותם. Al-'Harizi : איך יאות זה הענין.

(4) Littéralement : *et comment on a prouvé leur existence*; c.-à-d. et après qu'on aura su comment les philosophes s'y sont pris pour prouver l'existence de ces intelligences. Le verbe אסתרל doit être prononcé comme prétérit passif (أَسْتَدِلَّ). Ibn-Tibbon l'a pris, par erreur, pour un futur actif (أَسْتَدِلُّ), et il a traduit ואיך אביא ראיה, *et comment prouverai-je?* ce qui a embarrassé les commentateurs. Al-'Harizi a bien

observation préliminaire, qui sera un flambeau pour éclaircir les obscurités de ce traité tout entier, tant des chapitres qui ont précédé que de ceux qui suivront, et cette observation, la voici :

OBSERVATION PRÉLIMINAIRE.

Sache que, dans ce traité, je n'ai pas eu pour but de composer (un ouvrage) sur la science physique, pas plus que d'analyser d'après certains systèmes les sujets de la science métaphysique, ou de reproduire les démonstrations dont ils ont été l'objet⁽¹⁾. Je n'y ai pas eu non plus pour but de résumer et d'abrégé (la science de) la disposition des sphères célestes, ni de faire connaître le nombre de ces dernières; car les livres qui ont été composés sur tout cela sont suffisants, et dussent-ils ne pas l'être pour un sujet quelconque, ce que je pourrais dire, moi, sur ce sujet ne vaudrait pas mieux que tout ce qui a été dit. Mon but dans ce traité n'a été autre que celui que je t'ai fait connaître dans son introduction⁽²⁾; à savoir, d'expliquer les obscurités de la loi et de manifester les vrais sens de ses allégories, qui sont au dessus des intelligences vulgaires. C'est pourquoi, quand tu me verras parler de l'existence⁽³⁾ et du nombre des *Intelligences séparées*, ou du nombre des sphères et des causes de leurs mouvements, ou de la véritable idée de la matière et de la forme, ou de ce qu'il faut entendre par l'*épanchement* divin⁽⁴⁾, ou d'autres choses semblables, il ne faudra pas que tu croies un seul instant⁽⁵⁾ que

rendu le sens en traduisant : *וְאֵךְ הִבִּיאוּ רֵאִיהֶם*, et comment ils ont prouvé.

(1) Littéralement : *ou de démontrer ce qui a été démontré d'eux*, c.-à-d. de ces sujets métaphysiques.

(2) L'auteur veut parler de l'introduction générale placée en tête de la 1^{re} partie.

(3) Littéralement : *de l'affirmation*, c.-à-d. de la doctrine qui affirme l'existence des Intelligences séparées.

(4) Sur le mot *פִּיּוּץ* (فيض), voy. t. I, pag. 244, note 1, et ci-après, chap. XII.

(5) Littéralement : *que tu croies, ni qu'il te vienne à l'idée.*

j'aie eu uniquement pour but d'examiner ce sujet philosophique; car ces sujets ont été traités dans beaucoup de livres, et on en a, pour la plupart, démontré la vérité. Mais j'ai seulement pour but de rapporter ce dont l'intelligence peut servir à éclaircir certaines obscurités de la Loi, et d'exposer brièvement tel sujet par la connaissance duquel beaucoup de difficultés peuvent être résolues ⁽¹⁾. Tu sais déjà, par l'introduction de ce traité, qu'il roule principalement ⁽²⁾ sur l'explication de ce qu'il est possible de comprendre du *Ma'asé beréschîth* (récit de la Création) et du *Ma'asé mercabâ* (récit du char céleste) ⁽³⁾, et sur l'éclaircissement des obscurités inhérentes à la prophétie et à la connaissance de Dieu. Toutes les fois que, dans un chapitre quelconque, tu me verras aborder l'explication d'un sujet qui déjà a été *démontré* soit dans la science physique, soit dans la science métaphysique, ou qui seulement a été présenté comme ce qu'il y a de plus admissible, ou un sujet qui se rattache à ce qui a été exposé dans les mathématiques, — tu sauras que ce sujet est nécessairement une clef pour comprendre une certaine chose des livres prophétiques, je veux dire de leurs allégories et de leurs mystères, et que c'est pour cela que je l'ai mentionné et clairement exposé, comme étant utile soit pour la connaissance du *Ma'asé mercabâ* et du *Ma'asé beréschîth*, soit pour l'explication d'un principe relatif au prophétisme ou à une opinion vraie quelconque qu'on doit admettre dans les croyances religieuses.

Après cette observation préliminaire, je reviens accomplir la tâche que je m'étais imposée ⁽⁴⁾.

(1) Tel me paraît être le sens de la phrase arabe, irrégulièrement construite et qui signifie mot à mot : *et beaucoup de difficultés seront résolues par la connaissance de ce sujet que je résumerai.*

(2) Littéralement : *que son pôle tourne seulement sur, etc.*

(3) Voy. le t. I, pag. 9, note 2.

(4) Littéralement : *je reviens achever ce à quoi je m'étais attaché, ou ce dans quoi je m'étais engagé.*

CHAPITRE III.

Sache que les opinions qu'émet Aristote sur les causes du mouvement des sphères, et dont il a conclu qu'il existe des *Intel- ligences séparées*, quoique ce soient des hypothèses non susceptibles d'une démonstration, sont cependant, d'entre les opinions qu'on peut énoncer, celles qui sont le moins sujettes au doute et qui se présentent avec le plus de méthode ⁽¹⁾, comme le dit Alexandre dans (son traité) *les Principes de toutes choses* ⁽²⁾. Ce sont aussi des énoncés, qui, comme je l'exposerai, sont d'accord avec beaucoup d'entre ceux de la Loi, surtout selon l'explication des *Midraschim* les plus célèbres, qui, sans doute, appartiennent à nos sages. C'est pourquoi, je citerai ses opinions ⁽³⁾ et ses preuves, afin d'en choisir ce qui est d'accord avec la Loi et conforme aux énoncés des sages [que leur mémoire soit bénie !].

CHAPITRE IV.

Que la sphère céleste est douée d'une âme, c'est ce qui devient clair quand on examine bien (la chose) ⁽⁴⁾. Ce qui fait que

(1) Plus littéralement : *et qui courent le plus régulièrement*. מְהֵרָה (prononcez أَجْرَاهَا) est un comparatif (أَجْرَى) avec suffixe, dérivé du participe جَار, *courant, marchant*.

(2) Ce traité d'Alexandre d'Aphrodisias, qui n'existe plus en grec, paraît être le même qui est mentionné par Casiri, sous le titre de *De Rerum creatarum principiis*, et dont la traduction arabe se trouve dans le mss. arabe n° DCCXCIV de l'Escurial. Voy. Casiri, *Biblioth. arab. hisp.*, t. I, pag. 242.

(3) C'est-à-dire, les opinions d'Aristote.

(4) Cf. le traité *Du Ciel*, l. II, chap. 2, où Aristote appelle le ciel un être animé, ayant en lui-même un principe de mouvement (ὁ δ' οὐρανὸς ἐμψυχὸς καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν). Ailleurs, cependant, Aristote paraît attribuer le mouvement circulaire du ciel, comme le mouvement droit des élé-

celui qui entend cela le croit une chose difficile à comprendre, ou le rejette bien loin, c'est qu'il s'imagine que, lorsque nous disons *douée d'une âme*, il s'agit d'une âme comme celle de l'homme, ou comme celle de l'âne et du bœuf. Mais ce n'est pas là le sens de ces mots, par lesquels on veut dire seulement que son mouvement local ⁽¹⁾ prouve qu'elle a indubitablement dans elle un principe par lequel elle se meut, et ce principe, sans aucun doute, est une *âme*. En effet, — pour m'expliquer plus clairement, — il est inadmissible que son mouvement circulaire soit semblable au mouvement droit de la pierre vers le bas, ou du feu vers le haut, de sorte que le principe de ce mouvement soit une *nature* ⁽²⁾,

ments, à une nature inhérente au corps céleste (*Ibid.*, liv. I, ch. 2), et d'autres fois, il l'attribue à un désir que fait naître en lui l'intelligence suprême, vers laquelle il est attiré (*Métaph.*, XII, 7). Ici, comme dans la théorie des différents intellects (voir t. I, p. 304 et suiv.), l'obscurité et le vague qui règnent dans les théories d'Aristote ont donné lieu à des interprétations diverses. Les philosophes arabes, et notamment Ibn-Sinâ, combinant ensemble les opinions des commentateurs néoplatoniciens et les théories astronomiques, ont formé, sur le mouvement des corps célestes et sur l'ordre des sphères et des Intelligences, la doctrine développée par Maïmonide dans ce chapitre et dans les suivants, et qui, sur divers points, a été combattue par Ibn-Roschd. Voy. *Avicennæ opera* (Venise, 1495, in-fol.), *Métaph.*, liv. IX, chap. II-IV; Schahrestâni, p. 380 et suiv. (trad. all., t. II, p. 261 et suiv.); *Al-Nadjâh*, ou *Abrégé de la Philosophie d'Ibn-Sinâ* (à la suite du *Canon*), pag. 71 et suiv.; Averroès, *Epitome in libros Metaphys. Aristotelis*, tract. IV. Cf. Albert le Grand, *De Causis et processu universitatis*, lib. I, tract. IV, cap. 7 et 8, et lib. II, tract. II, cap. 1 (*opp. omn.*, t. V, p. 559 et suiv., p. 586 et suiv.); Saint Thomas d'Aquin, *De Substantiis separatis*, cap. II (*opp.* t. XVII, fol. 16 verso et suiv.)

(1) C'est-à-dire, le mouvement local de la sphère céleste.

(2) Le principe du mouvement propre aux éléments, qui est la gravité ou la légèreté, est désigné par Aristote comme une *nature* (φύσις) inhérente aux éléments. Ceux-ci se meuvent en ligne droite, tantôt conformément à leur nature (κατὰ φύσιν), comme par exemple la terre vers le bas et le feu vers le haut, tantôt, et par une force extérieure, contrairement à leur nature (παρὰ φύσιν). Voy. le traité *Du Ciel*, I, 2; III, 2; IV, 3, et *passim*. Cf. ci-dessus, p. 8, note 1, et p. 10, note.

et non pas une *âme*; car ce qui a ce mouvement *naturel*, le principe qui est dans lui le meut uniquement pour chercher son lieu (naturel), lorsqu'il se trouve dans un autre lieu, de sorte qu'il reste en repos dès qu'il est arrivé à son lieu ⁽¹⁾, tandis que cette sphère céleste se meut circulairement (en restant toujours) à la même place. Mais il ne suffit pas qu'elle soit douée d'une âme, pour qu'elle doive se mouvoir ainsi; car tout ce qui est doué d'une âme ne se meut que par une *nature*, ou par une *conception*. — Par *nature* je veux dire ici (ce qui porte l'animal) à se diriger vers ce qui lui convient et à fuir ce qui lui est contraire, n'importe que ce qui le met ainsi en mouvement soit en dehors de lui, — comme, par exemple, lorsque l'animal fuit la chaleur du soleil, et que, ayant soif, il cherche le lieu de l'eau, — ou que son moteur soit l'imagination [car l'animal se meut aussi par la seule imagination de ce qui lui est contraire et de ce qui lui convient]. — Or, cette sphère ne se meut point dans le but de fuir ce qui lui est contraire ou de chercher ce qui lui convient; car le point vers lequel elle se meut est aussi son point de départ, et chaque point de départ est aussi le point vers lequel elle se meut. Ensuite, si son mouvement avait ce but-là, il faudrait qu'arrivée au point vers lequel elle se meut, elle restât en repos; car si elle se mouvait pour chercher ou pour fuir quelque chose, sans qu'elle y parvînt jamais, le mouvement serait en vain. Son mouvement circulaire ne saurait donc avoir lieu qu'en vertu d'une certaine *conception* ⁽²⁾, qui lui impose de

(1) Cf. la I^{re} partie de cet ouvrage, chap. LXXII (t. I, p. 359).

(2) Le verbe **تصور** est dérivé de **صورة**, *forme*, et signifie, selon le livre *Ta'rifât*, **حصول صورة الشئ في العقل**, *recevoir dans l'intellect la forme d'une chose*. L'infinitif, que nous traduisons ici par *conception*, pourrait se rendre aussi par *pensée* ou *idée* (cf. le t. I, p. 116, note 3); dans les versions arabes d'Aristote, les mots **τὸ νοεῖν**, **νόησις** et **νόημα** sont souvent rendus par **تصور بالعقل**, ou simplement par **تصور**. Voy. p. ex. le traité *De l'Âme*, liv. I, chap. 1 (§ 9): **Μάλιστα δ' εἰσιν ἰδίῳ τὸ νοεῖν**; en arabe: **والذى يشبه ان يكون يخصها هو التصور بالعقل** (ms. hébr. de

se mouvoir ainsi. Or, la conception n'a lieu qu'au moyen d'un *intellect*; la sphère céleste, par conséquent, est douée d'un intellect ⁽¹⁾. Mais tout ce qui possède un intellect, par lequel il conçoit une certaine idée, et une âme, par laquelle il lui devient possible de se mouvoir, ne se meut pas (nécessairement) quand il conçoit (une idée); car la seule conception ne nécessite pas le mouvement. Ceci a été exposé dans la *Philosophie première* (ou dans la *Métaphysique*), et c'est clair aussi (en soi-même). En effet, tu trouveras par toi-même que tu conçois beaucoup de choses vers lesquelles aussi tu es capable de te mouvoir, et que cependant tu ne te meus pas vers elles, jusqu'à ce qu'il te survienne nécessairement un désir (qui t'entraîne) vers cette chose que tu as conçue, et alors seulement tu te meus pour obtenir ce que tu as conçu. Il est donc clair que ni l'*âme* par laquelle se fait le mouvement, ni l'*intellect* par lequel on conçoit la chose, ne suffisent pour produire le mouvement dont il s'agit jusqu'à ce qu'il s'y joigne un *désir* de la chose conçue. Il s'ensuit de là que la sphère céleste a le désir (de s'approcher) de ce qu'elle a conçu, à savoir de l'objet aimé, qui est Dieu [que son

la Biblioth. imp., ancien fonds, n° 317, fol. 104 recto, col. b). *Ibid.*, chap. 4 (§ 14): καὶ τὸ νοεῖν δὴ; en arabe: والتصور بالعقل (même ms., fol. 113, col. d). *Métaph.*, liv. XII, chap. 7: ἀρχὴ δὲ ἡ νόησις; version hébr.: וההתחלה הוא הציוור בשכל; vers. ar. lat. (in-fol., fol. 150, col. a): « Principium autem est imaginatio per intellectum. » Le mot تصور indique aussi la simple *notion* (νόημα), dans laquelle il n'y a ni vrai ni faux, et dans ce sens il est opposé à تصديق (affirmation), indiquant la combinaison de pensées (σύνθεσις νοημάτων), dans laquelle il y a erreur et vérité. Voy. Arist., *Catégories*, chap. 2 commencement, et chap. 4 (II) fin; traité *De l'Interprétation*, chap. 1; traité *De l'Âme*, liv. III, chap. 6 (§ 1); et *ibid.* le commentaire d'Averroès (édit. in-fol., fol. 171, col. c).

(1) C'est-à-dire, d'une intelligence qu'elle possède dans elle, semblable à la faculté rationnelle de l'homme, et qu'il ne faut pas confondre avec l'intelligence *séparée*, qui est en dehors de la sphère. Cf. la 1^{re} partie de cet ouvrage, chap. LXXII (p. 373-374).

nom soit exalté!]. C'est à ce point de vue qu'on a dit que Dieu met en mouvement la sphère céleste, c'est-à-dire, que la sphère désire s'assimiler à l'objet de sa perception ⁽¹⁾, et c'est là cette chose conçue (par elle), qui est d'une simplicité extrême, dans laquelle il ne survient absolument aucun changement, ni aucune situation nouvelle, et dont le bien émane continuellement. Mais la sphère céleste, en tant qu'elle est un corps, ne peut cela que parce que son action est le mouvement circulaire, pas autrement [car le plus haut point de perfection que le corps puisse atteindre, c'est d'avoir une action perpétuelle]. C'est là le mouvement le plus simple que le corps puisse posséder, et (cela étant) il ne survient aucun changement, ni dans son essence, ni dans l'épanchement des bienfaits qui résultent de son mouvement ⁽²⁾.

Aristote, après avoir reconnu tout cela, se livra à un nouvel examen, par lequel il trouva démonstrativement (qu'il y a) des sphères nombreuses, dont les mouvements respectifs diffèrent les uns des autres par la vitesse, par la lenteur, et par la direction ⁽³⁾, quoiqu'elles aient toutes en commun le mouvement circulaire. Cette étude physique le porta à croire que la chose que conçoit telle sphère, de manière à accomplir son mouvement rapide en un jour, doit nécessairement différer de celle que

(1) Cf. Aristote, *Métaph.*, l. XII, ch. 7 (édit. de Brandis, p. 248): *Ἐπιθυμητὸν γὰρ τὸ φκινόμενον καλόν, βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ἐν καλόν*. Conformément à la doctrine d'Ibn-Sinâ, Maïmonide considère Dieu et les autres intelligences séparées comme les *causes finales* du mouvement des sphères célestes, qui, comme on l'a vu, possèdent en elles-mêmes les *causes efficientes* immédiates de leur mouvement, à savoir leurs *âmes* et leurs *intellects*.

(2) C'est-à-dire, dans l'influence bienfaisante que le corps céleste exerce sur le monde sublunaire. Cf. le t. I, chap. LXXII, p. 361 et suiv.

(3) C'est-à-dire, que le mouvement dans les unes est plus rapide ou plus lent que dans les autres, et qu'elles ne se dirigent pas toutes du même côté. Voyez pour ce paragraphe la *Métaphys.* d'Aristote, liv. XII, chap. 8. L'auteur a mêlé aux considérations d'Aristote les théories astronomiques qui avaient cours chez les Arabes, notamment celles de Ptolémée.

conçoit telle autre sphère, qui accomplit un seul mouvement en trente ans ⁽¹⁾. Il en a donc décidément conclu qu'il y a des *Intelligences séparées*, du même nombre que celui des sphères, que chacune des sphères éprouve un désir pour cette intelligence, qui est son principe, et que celle-ci lui imprime le mouvement qui lui est propre, de sorte que telle intelligence (déterminée) met en mouvement telle sphère. Ni Aristote, ni aucun autre ⁽²⁾, n'a décidé que les intelligences soient au nombre de dix ou de cent; mais il a dit qu'elles sont du même nombre que les sphères. Or, comme on croyait, de son temps, que les sphères étaient au nombre de cinquante, Aristote dit : « S'il en est ainsi, les *Intelligences séparées* sont au nombre de cinquante ⁽³⁾. » Car les connaissances mathématiques étaient rares de son temps et ne s'étaient pas encore perfectionnées; on croyait que pour chaque mouvement il fallait une sphère, et on ne savait pas que l'inclinaison d'une seule sphère faisait naître plusieurs mouvements visibles, comme, par exemple, le mouvement de longitude, le mouvement de déclinaison, et aussi le mouvement (apparent) qu'on voit sur le cercle de l'horizon, dans l'*amplitude*

(1) L'auteur fait allusion, d'une part, au mouvement *diurne* qu'accomplit la sphère supérieure, ou la neuvième sphère, de l'orient à l'occident, dans l'espace de 24 heures, et d'autre part, au mouvement *périodique* de la planète de Saturne, de l'occident à l'orient, qui dure trente ans. Cf. le tome 1^{er}, pag. 357, note 3.

(2) C'est-à-dire, aucun de ses contemporains.

(3) Ceci n'est pas entièrement exact, et l'auteur a seulement voulu donner un nombre rond. Aristote dit que, selon un système, on doit admettre cinquante-cinq sphères, et selon un autre, quarante-sept. Voy. *Métaph.*, XII, 8. Ibn-Sinâ, que notre auteur a probablement suivi, s'exprime plus exactement en disant que, selon Aristote, si les Intelligences sont en raison des sphères, il y en aura *environ* cinquante : « et sequetur secundum sententiam magistri primi quod sunt *circiter* *quingenta et amplius*. » Voy. *Avicennæ opera, Metaphysica*; liv. IX, chap. 3 (fol. 104 recto, col. b.)

des levants et des couchants ⁽¹⁾. Mais ce n'est pas là notre but, et nous revenons à notre sujet ⁽²⁾.

Si les philosophes modernes ont dit que les Intelligences sont au nombre de *dix*, c'est qu'ils ont compté les globes ayant des astres et la sphère *environnante*, bien que quelques-uns de ces globes contiennent plusieurs sphères. Or, ils ont compté neuf globes, (à savoir) la sphère qui environne tout, celle des étoiles fixes, et les sphères des sept planètes. Quant à la dixième Intelligence, c'est l'*intellect actif*, dont l'existence est prouvée par nos intellects passant de la puissance à l'acte, et par les formes survenues aux êtres qui naissent et périssent, après qu'elles n'ont été dans leurs matières qu'en puissance ⁽³⁾. Car,

(1) L'auteur veut dire, ce me semble, qu'en supposant à une planète une sphère *inclivée*, c'est-à-dire une sphère dont l'axe est oblique à l'écliptique et dont les poles par conséquent s'écartent de ceux de la sphère des étoiles fixes, on se rend compte à la fois 1° du mouvement périodique en longitude, ou d'occident en orient, 2° du mouvement de déclinaison vers le nord ou le sud, et 3° du mouvement qui s'aperçoit sur le cercle de l'horizon dans les arcs compris entre l'équateur et la limite du lever et du coucher de chaque planète (*amplitude ortive et occase*); car, par suite du mouvement de déclinaison, les points des levers et des couchers des planètes varient de jour en jour dans l'étendue de ces arcs de l'horizon.

(2) Littéralement : à ce dans quoi nous étions.

(3) Ainsi que nous l'avons dit, l'auteur, dans cette énumération des Intelligences, a suivi Ibn-Sinâ, qui, outre l'Intelligence suprême, ou Dieu, admet dix Intelligences, dont la première, qui émane directement de Dieu (Cf. ci-après, chap. xxi), est celle de la sphère du mouvement diurne, qui environne tout l'univers, et dont la dernière, émanée de l'Intelligence de la sphère lunaire, est l'*intellect actif*. Voy. *Avicennæ opera, Metaph.*, IX, l. c. : « Si autem circuli planetarum fuerint sic quod principium motus circulorum uniuscujusque planetarum sit virtus fluens a planeta, tunc non erit longe quin *separata* sint secundum numerum planetarum, non secundum numerum circulorum; et tunc eorum numerus est decem post primum (c'est-à-dire Dieu). Primum autem eorum est Intelligentia quæ non movetur, cujus est movere sphæram corporis ultimi (c'est-à-dire la sphère *diurne*).

tout ce qui passe de la puissance à l'acte a nécessairement en dehors de lui quelque chose qui l'y fait passer ; et il faut que cet

Deinde id quod sequitur est quod movet sphæram fixarum. Deinde sequitur quod movet sphæram Saturni. Similiter est quousque pervenitur ad Intelligentiam a qua fluit super nostras animas ; et hæc est Intelligentia mundi terreni, et vocamus eam *Intelligentiam agentem*. » Ibn-Roschd, identifiant la sphère du mouvement diurne avec celle des étoiles fixes, n'admet que huit sphères. Voy. *Epitome in libros metaph.*, tract. iv (fol. 182, col. a) : « Tandem apud me est remotum quod inveniatur orbis nonus sine stellis ; nam orbis est stellarum gratia, quæ sunt nobilior pars ejus.... Orbis autem qui movet motum magnum est nobilior cæteris orbibus ; quapropter non videtur nobis quod sit sine stellis, immo apud me est impossibile. » D'après cela, il n'y aurait en tout que *neuf Intelligences séparées*, dont la dernière, comme dans la théorie d'Ibn-Sinâ, est l'*intellect actif*. Celui-ci donc, selon la théorie des Arabes, est dans un rapport intime avec l'Intelligence de la sphère lunaire, dont il émane directement, mais avec laquelle il ne faut pas l'identifier. — [Dans mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, au commencement de la page 332 (Cf. aussi pag. 165 et 448, et le t. I de cet ouvrage, pag. 277, et note 3), je me suis exprimé à cet égard d'une manière inexacte, et j'aurais dû dire : « De la dernière de ces *Intelligences séparées*, qui préside au mouvement de la sphère la plus rapprochée de nous (celle de la lune), *émane* l'intellect actif, etc. »] — Le passage d'Ibn-Roschd (*l. c.*, fol. 184, col. d), qu'on a souvent cité pour montrer que, selon cet auteur, l'intellect actif est lui-même le moteur de la sphère lunaire (voy. Ritter, *Geschichte der philosophie*, t. VIII, p. 148), est ainsi conçu dans la version hébraïque : והשכל הפועל הוא יסודר מסוף אלו המניעים במדרגה ונניחו מניע גלגל הירח. Le mot מסוף me paraît être une traduction inexacte des mots arabes *مى آخر*, et il faut traduire ainsi : « L'intellect actif émane du dernier de ces moteurs en rang (c.-à-d. de celui de ces moteurs qui par son rang est le dernier), que nous supposons être le moteur de la sphère de la lune. » Pour ne laisser aucun doute à cet égard, je citerai ici un passage du commentaire de Moïse de Narbonne sur le *Makâcid* d'Al-Gazâli, vers la fin de la II^e partie, ou de la *Métaph.*, où l'on expose (d'après Ibn-Sina) la théorie des sphères et de leurs intelligences (voy. ms. hébr. du fonds de l'Oratoire, n^o 93, fol. 179 a) : ואמנם בן רשר וכל הפילוסופים מודים שהשכל הפועל בלתי מניע לגלגל רק שהוא עשירי לשכלים הנפרדים לפי בן רשר והשכל הראשון בכלל והוא עשירי לשכלים העלולים מבלתי מנות במחוייב

efficient soit de la même espèce que la chose sur laquelle il agit ⁽¹⁾. En effet, le menuisier ne fait pas le coffre parce qu'il est artisan, mais parce qu'il a dans son esprit la *forme* du coffre; et c'est la forme du coffre, dans l'esprit du menuisier, qui a fait passer à l'acte et survenir au bois la forme (objective) du coffre. De même, sans aucun doute, ce qui donne la forme est une forme *séparée*, et ce qui donne l'existence à l'intellect est un intellect, à savoir l'*intellect actif*; de sorte que l'intellect actif est aux éléments et à ce qui en est composé, ce que chaque *intelligence séparée*, appartenant à une sphère quelconque, est à cette sphère ⁽²⁾, et que le rôle de l'*intellect en acte* existant dans nous, lequel est émané de l'*intellect actif* et par lequel nous percevons ce dernier, est le même que celui de l'intellect existant dans chaque sphère, lequel est émané de l'intelligence séparée, et par lequel elle (la sphère) perçoit l'intelli-

המציאות לפי אבוחמד. « Ibn-Roschd et tous les philosophes conviennent que l'*intellect actif* n'est le moteur d'aucune sphère céleste. Mais, selon Ibn-Roschd, il est la dixième des Intelligences séparées, si l'on y comprend aussi l'Intelligence première (ou Dieu); tandis que, selon Abou-Hamed (al-Gazâli), il est la dixième des Intelligences *causées*, sans compter l'*Être nécessaire* (c.-à-d. la première cause absolue, ou Dieu). » — Cf. Albert le Grand, *De Causis et processu universitatis*, liv. I, tract. iv, cap. 8 (opp. t. V, p. 562 a) : « Post Intelligentiam autem orbis lunæ et ipsum orbem lunæ, qui (sicut dicit Aristoteles) in aliquo terrestis est, est Intelligentia quæ illustrat super sphæram activorum et passivorum, cujus lumen diffundit in activis et passivis, quæ super animas hominum illustrat, et cujus virtus concipitur in seminibus generatorum et passivorum. »

(1) Littéralement : *et il faut que ce qui fait sortir (ou passer à l'acte) soit de l'espèce de ce qui est fait sortir.*

(2) Les éditions de la version hébraïque d'Ibn-Tibbon portent : *יחס כל שכל גבול המיוחד לגלגל ההוא*; on voit qu'il y manque l'équivalent des mots arabes *בכל פלך*. Dans les mss. de cette version on lit, comme dans celle d'Al-'Harizi : *המיוחד בגלגל לגלגל ההוא*; le mot *בגלגל* rend le mot arabe *באלפלך*, que portent quelques mss. ar. au lieu de *בכל פלך*.

gence séparée, la conçoit, désire s'assimiler à elle, et arrive ainsi au mouvement. Il s'ensuit aussi pour lui ⁽¹⁾ ce qui déjà a été démontré, à savoir : que Dieu ne fait pas les choses par contact; quand (par exemple) il brûle ⁽²⁾, c'est par l'intermédiaire du feu, et celui-ci est mû par l'intermédiaire du mouvement de la sphère céleste, laquelle à son tour est mue par l'intermédiaire d'une *Intelligence séparée*. Les Intelligences sont donc les *anges qui approchent* (de Dieu) ⁽³⁾, et par l'intermédiaire desquels les sphères sont mises en mouvement. Or, comme les Intelligences séparées ne sont pas susceptibles d'être nombrées sous le rapport de la diversité de leurs essences, — car elles sont incorporelles, — il s'ensuit que, d'après lui (Aristote), c'est Dieu qui a produit la première Intelligence, laquelle met en mouvement la première sphère, de la manière que nous avons exposée; l'Intelligence qui met en mouvement la deuxième

(1) C'est-à-dire, pour *Aristote*, à qui notre auteur attribue le fond de la théorie qu'il vient d'exposer.

(2) Littéralement : *mais (il en est) comme (quand) il brûle par l'intermédiaire, etc.*—Ibn-Tibbon, ayant pris les mots פכמא אין dans leur sens ordinaire de *de même que*, a écrit, pour compléter la phrase, כן הגלגל (*de même la sphère*), tandis que tous les mss. ar. portent simplement ואלפלך (*et la sphère*).

(3) Les mots الملائكة المقربين sont empruntés au Korân (chap. IV, v. 170), où ils désignent la 1^{re} classe des anges, ou les *chérubins*. On ne saurait admettre que Maïmonide, dans un ouvrage destiné aux Juifs, ait reproduit avec intention une expression du Korân. Tout le passage est sans doute emprunté à l'un des philosophes arabes, probablement à Ibn-Sînâ, ou à Al-Gazâli. Ce dernier, parlant des philosophes, s'exprime en ces termes (*Destruction des philosophes*, XVI^e question, vers. hébr.): וכבר חשבו שהמלאכים השמימיים הם נפשות הגלגלים ושהמלאכים הנקראים ברובים המתקרבים הם השכלים המופשטים. « Ils prétendent que les *anges célestes* sont les âmes des sphères, et que les *anges qui approchent*, appelés *chérubins*, sont les Intelligences abstraites (ou *séparées*). » Cf. Averroès, *Destr. destructionis*, disputat. xvi, au commencement. — Sur l'identification des anges avec les Intelligences séparées, voy. ci-après, chap. vi.

sphère n'a pour cause et pour principe que la première Intelligence, et ainsi de suite ⁽¹⁾; de sorte que l'Intelligence qui met en mouvement la sphère voisine de nous ⁽²⁾ est la cause et le principe de l'*intellect actif*. Celui-ci est la dernière des Intelligences séparées ⁽³⁾, de même que les corps aussi, commençant par la sphère supérieure, finissent par les éléments et par ce qui se compose de ceux-ci. On ne saurait admettre que l'Intelligence qui met en mouvement la sphère supérieure soit elle-même l'Être *nécessaire* (absolu); car, comme elle a une chose de commun avec les autres Intelligences, à savoir, la mise en mouvement des corps (respectifs), et que toutes elles se distinguent les unes des autres par une autre chose, chacune des dix est (composée) de deux choses ⁽⁴⁾, et, par conséquent, il faut qu'il y ait une cause première pour le tout.

Telles sont les paroles d'Aristote et son opinion. Ses preuves ⁽⁵⁾

(1) En d'autres termes : Comme les Intelligences ne constituent pas d'essences diverses, distinctes les unes des autres, de manière à pouvoir être nombrées comme des unités diverses, il s'ensuit qu'elles ne peuvent l'être qu'en tant qu'elles sont les causes et les effets les unes des autres; de sorte que Dieu n'est la cause immédiate que de la première Intelligence, laquelle à son tour est la cause de la deuxième Intelligence, et ainsi de suite. Voy la xvi^e des propositions placées en tête de cette II^e partie.

(2) C'est-à-dire, la sphère de la lune.

(3) Littéralement : *A celui-ci aboutit l'existence des Intelligences séparées.*

(4) C'est-à-dire : Puisque, d'une part, la première Intelligence a cela de commun avec les autres qu'elle met en mouvement sa sphère respective, et que, d'autre part, toutes les intelligences se distinguent entre elles en ce qu'elles sont les causes et les effets les unes des autres, on peut distinguer dans la première, comme dans toutes les autres, deux idées différentes, car elle est en même temps le moteur de la première sphère et la cause efficiente de la deuxième Intelligence; elle est donc *composée*, et elle ne saurait être considérée comme l'Être *nécessaire*, qui est d'une simplicité absolue. Cf. le chap. XXII de cette II^e partie.

(5) Il manque ici, dans presque toutes les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, le mot וראיוותיו qu'on trouve dans les mss. et dans l'édition *princeps*.

sur ces choses ont été exposées, autant qu'elles peuvent l'être ⁽¹⁾, dans les livres de ses successeurs. Ce qui résulte de toutes ses paroles, c'est que toutes les sphères célestes sont des corps vivants, possédant une âme et un intellect; qu'elles conçoivent et perçoivent Dieu, et qu'elles perçoivent aussi leurs principes ⁽²⁾; enfin, qu'il existe des *Intelligences séparées*, absolument incorporelles, qui toutes sont émanées de Dieu, et qui sont les intermédiaires entre Dieu et tous ces corps (célestes). — Et maintenant je vais l'exposer, dans les chapitres suivants, ce que notre Loi renferme, soit de conforme, soit de contraire à ces opinions.

CHAPITRE V.

Que les sphères célestes sont vivantes et *raisonnables*, je veux dire (des êtres) qui *perçoivent*, c'est ce qui est aussi (proclamé) par la Loi une chose vraie et certaine; (c'est-à-dire) qu'elles ne sont pas des corps morts, comme le feu et la terre, ainsi que le croient les ignorants, mais qu'elles sont, comme disent les philosophes, des êtres animés, obéissant à leur maître, le louant et le glorifiant de la manière la plus éclatante ⁽³⁾. On a dit : *Les cieux racontent la gloire de Dieu, etc.* (Ps xix, 2); et

(1) Au lieu de שכלם, qu'ont ici toutes les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire סכלם, nom d'action du verbe סכל, qui, comme le verbe arabe احمل, a le sens de *supporter, soutenir, être admissible ou possible*. Le pronom suffixe se rapporte à *ses preuves*.

(2) C'est-à-dire, par l'intellect qu'elles possèdent dans elles (et qu'il ne faut pas confondre avec l'Intelligence séparée), elles ont la *conception* ou la *pensée* de l'Être divin, qu'elles *perçoivent* ensuite par le *désir* qui les attire vers lui. En même temps, elles perçoivent leurs principes; c'est-à-dire, que chacune d'elles perçoit les Intelligences qui lui sont supérieures, et dont elles émanent plus directement.

(3) Littéralement : *qui le louent et le glorifient; et quelle louange! et quelle glorification!*

combien serait-il éloigné de la conception de la vérité celui qui croirait que c'est ici une simple métaphore ⁽¹⁾ ! car la langue hébraïque n'a pu employer à la fois les verbes **הגיד** (annoncer) et **ספר** (raconter) qu'en parlant d'un Être doué d'intelligence. Ce qui prouve avec évidence que (le Psalmiste) parle ici de quelque chose qui leur est inhérent à elles-mêmes, je veux dire aux sphères, et non pas de quelque chose que les hommes leur attribuent ⁽²⁾, c'est qu'il dit : *Ni discours, ni paroles ; leur voix n'est pas entendue* (*Ibid.*, v. 4) ; il exprime donc clairement qu'il parle d'elles-mêmes (en disant) qu'elles louent Dieu et qu'elles racontent ses merveilles sans le langage des lèvres et de la langue. Et c'est la vérité ; car celui qui loue par la parole ne fait qu'annoncer ce qu'il a conçu, mais c'est dans cette conception même que consiste la vraie louange, et, si on l'exprime, c'est pour en donner connaissance aux autres, ou pour mani-

(1) Littéralement : *celui qui croirait que c'est ici la langue de l'état ou de l'attitude ; c'est-à-dire, le langage muet et figuré que, dans notre pensée, nous prêtons aux objets.* « L'expression **لسان الحال**, dit Silvestre de Sacy, est une métaphore qui s'emploie en parlant des choses dont la seule vue prouve aussi bien et souvent mieux que toutes les paroles la vérité d'un fait. C'est ainsi que nous disons en français : *Les faits parlent avec évidence*. Ainsi les Arabes disent que la maigreur d'un homme, son air have et décharné, ses habits usés et déchirés, disent, *par la langue de leur état*, qu'il a été le jouet de la mauvaise fortune, et implorent pour lui la commisération des hommes généreux. » Voy. *Chrest. ar.* (2^e édition), t. I, pag. 461. Maïmonide veut dire que ceux-là sont loin de la vérité, qui s'imaginent que dans les paroles du Psalmiste il s'agit d'un langage qui n'existe que dans l'imagination du poète et que par métaphore il attribue aux cieux ; car les sphères célestes, êtres vivants et intelligents, ont réellement un langage en elles-mêmes, et non pas seulement dans notre pensée, quoique leur langage ne consiste pas en paroles. — Les mots **לשון הענין**, par lesquels la version d'Ibn-Tibbon rend les mots arabes **لسان الحال**, sont peu intelligibles ; Al-'Harizi, pour laisser deviner le vrai sens, a mis : **לשון הענין הנראה מהם**.

(2) Littéralement : *qu'il décrit leur état en elles-mêmes, je veux dire l'état des sphères, et non pas l'état de la réflexion des hommes à leur égard, c'est-à-dire, de la réflexion que font les hommes en les contemplant.*

fester qu'on a eu soi-même une certaine perception. On a dit (à ce sujet) : *Dites (pensez) dans votre cœur, sur votre couche, et demeurez silencieux* (Ps. iv, 5), ainsi que nous l'avons déjà exposé ⁽¹⁾. Cette preuve, tirée de l'Écriture sainte, ne sera contestée que par un homme ignorant ou qui aime à contrarier. Quant à l'opinion des docteurs à cet égard, elle n'a besoin, je crois, ni d'explication, ni de preuve. Tu n'as qu'à considérer leur rédaction de la *bénédiction de la lune* ⁽²⁾, et ce qui est souvent répété dans les prières ⁽³⁾, ainsi que les textes des *Midraschim* sur ces passages : *Et les armées célestes se prosternent devant toi* (Néhémie, ix, 6) ⁽⁴⁾ ; *Quand les étoiles du matin chantaient ensemble et que les fils de Dieu faisaient éclater leur joie* (Job. xxxviii, 7) ⁽⁵⁾. Ils y reviennent souvent dans leurs discours. Voici comment ils s'expriment, dans le *Beréschith rabbâ*, sur cette parole de Dieu : *Et la terre était TOHOU et BOHOU* (Gen. i, 2) : « Elle était *tohâ* et *bohâ* [c'est-à-dire, la terre se lamentait et se désolait de son malheureux sort] ; moi et eux, disait-elle, nous avons été créés

(1) Voy. t. I, à la fin du chap. L et chap. LXIV (pag. 288).

(2) L'auteur fait allusion à la prière qu'on doit réciter après l'apparition de la nouvelle lune, et où on dit, en parlant des astres : ששים ושמחים, *ils se réjouissent de faire la volonté de leur créateur, etc.* ; ce qui prouve qu'on leur attribue l'intelligence.

(3) Par exemple, dans la prière du matin : פנות צבאות קדושים וכו', « les chefs des armées de saints, exaltant le Tout-Puissant, racontent « sans cesse la gloire et la sainteté de Dieu. »

(4) Dans le Talmud, on dit allégoriquement que le soleil parcourt le ciel, se levant à l'orient et se couchant à l'occident, afin de saluer journellement le Créateur, ainsi qu'il est dit : *Et les armées célestes se prosternent devant toi*. Voy. le traité *Synhedrin*, fol. 91 b, et le *Midrasch Yalkout*, n° 1071.

(5) Selon le Talmud (traité *Hullin*, fol. 91 b), ce sont les Israélites qu'on désigne ici allégoriquement par les mots *étoiles du matin*, tandis que par *les fils de Dieu* on entend les anges, qui, selon Maïmonide, ne sont autre chose que les *Intelligences des sphères*. Le verset de Job est donc expliqué ainsi : *Après que les croyants ont chanté leurs hymnes du matin, les anges aussi entonnent leurs chants célestes.*

ensemble [c'est-à-dire, la terre et les cieux]; mais les choses supérieures sont vivantes, tandis que les choses inférieures sont mortes ⁽¹⁾. » Ils disent donc clairement aussi que les cieux ⁽²⁾ sont des corps vivants, et non pas des corps morts, comme les éléments. Ainsi donc il est clair que, si Aristote a dit que la sphère céleste a la *perception* et la *conception*, cela est conforme aux paroles de nos prophètes et des soutiens de notre Loi ⁽³⁾, qui sont les docteurs.

Il faut savoir aussi que tous les philosophes conviennent que le régime de ce bas monde s'accomplit par la force qui de la sphère céleste découle sur lui, ainsi que nous l'avons dit ⁽⁴⁾, et que les sphères perçoivent et connaissent les choses qu'elles régissent. Et c'est ce que la Loi a également exprimé en disant (des armées célestes) : *que Dieu les a données en partage à tous les peuples* (Deut. iv, 19), ce qui veut dire qu'il en a fait des intermédiaires pour gouverner les créatures, et non pour qu'elles fussent adorées. On a encore dit clairement : *Et pour dominer*

(1) Voy. le Midrasch, *Beréschith rabbâ*, sect. II (fol. 2, col. c). Selon notre auteur, les mots *tohou* et *bohau* de la Genèse (I, 2), qui signifient *informe* et *vide*, ou *dans un état chaotique*, sont considérés par le *Midrasch* comme des participes ayant le sens de *se lamentant*, *se désolant*. — Nous avons reproduit les paroles du *Midrasch* telles qu'elles se trouvent dans tous les mss. arabes et hébreux du *Guide*. Au lieu de *אני והם*, *moi et eux*, les éditions du *Midrasch* portent *העליונים והתחתונים*, *les supérieurs et les inférieurs*; ce sont les éditeurs de la version d'Ibn-Tibbon, qui, pour rendre la phrase plus correcte, ont changé le verbe *נבראו*, *ont été créés*, en *נבראנו*, *nous avons été créés*.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent *הגלגלים*, *les sphères*; les mss. ont, conformément au texte ar., *השמים*, *les cieux*.

(3) Littéralement : *De ceux qui portent notre Loi*, c.-à-d. qui en sont les dépositaires et qui ont pour mission de veiller sur sa conservation. Ibn-Tibbon traduit : *וחכמי תורתנו*, *les sages de notre Loi*; Al-'Harizi : *ומקבלי תורתנו*, *ceux qui ont reçu notre Loi*. Il vaudrait mieux traduire en hébreu : *ונשאי תורתנו*.

(4) Voy. le t. I, chap. LXXII, pag. 361 et suiv., et ci-après, chap. x et suiv., et Cf. ci-dessus, pag. 55, note 2.

(וַיַּמְשֵׁל) *sur le jour et sur la nuit, et pour séparer, etc.* (Gen. I. 18); car le verbe *מָשַׁל* signifie *dominer en gouvernant*. C'est là une idée ajoutée à celle de la *lumière* et des *ténèbres*, qui sont la cause prochaine de la naissance et de la destruction ⁽¹⁾; car de l'idée de la lumière et des ténèbres (produites par les astres) on a dit : *et pour séparer la lumière des ténèbres* (*Ibid.*). Or, il est inadmissible que celui qui *gouverne* une chose n'ait pas la connaissance de cette chose, dès qu'on s'est pénétré du véritable sens qu'a ici le mot *gouverner*. Nous nous étendrons encore ailleurs sur ce sujet.

CHAPITRE VI.

Quant à l'existence des anges, c'est une chose pour laquelle il n'est pas nécessaire d'alléguer une preuve de l'Ecriture; car la Loi se prononce à cet égard dans beaucoup d'endroits. Tu sais déjà qu'ÉLOHIM est le nom des *juges* (ou des *gouvernants*) ⁽²⁾; p. ex. *devant les Elohim (juges) viendra la cause des deux* (Exod. xxii, 9). C'est pourquoi ce nom a été métaphoriquement employé pour (désigner) les anges, et aussi pour *Dieu*, parce qu'il est le juge (ou le *dominateur*) des anges; et c'est pourquoi aussi on a dit (Deut. x, 17) : *Car l'Eternel votre Dieu*, ce qui est une allocution à tout le genre humain; et ensuite : *Il est le Dieu des dieux*, c'est-à-dire le dieu des anges, *et le Seigneur des seigneurs*, c'est-à-dire le maître des sphères et des astres, qui sont les *seigneurs* de tous les autres corps. C'est là le vrai sens, et les mots *élohîm* (dieux) et *adonîm* (seigneurs) ne sauraient désigner ici des êtres humains ⁽³⁾; car ceux-ci seraient trop infimes pour

(1) Voy. le t. I, pag. 362, note 2.

(2) Voy. la 1^{re} partie, chap. II, pag. 37.

(3) Littéralement : *Les ELOHIM et les ADONIM ne sauraient être de l'espèce humaine*, c'est-à-dire, en prenant ces mots dans le sens de *juges* et de *dominateurs*.

cela⁽¹⁾; et d'ailleurs les mots *votre Dieu*⁽²⁾ embrassent déjà toute l'espèce humaine, la partie dominante comme la partie dominée. — Il ne se peut pas non plus qu'on ait voulu dire par là que Dieu est le maître de tout ce qui, en fait (de statues) de pierre et de bois, est réputé une divinité; car ce ne serait pas glorifier et magnifier Dieu que d'en faire le maître de la pierre, du bois et d'un morceau de métal. Mais ce qu'on a voulu dire, c'est que Dieu est le dominateur des dominateurs, c'est-à-dire des anges, et le maître des sphères célestes.

Nous avons déjà donné précédemment, dans ce traité, un chapitre où l'on expose que les anges ne sont pas des corps⁽³⁾. C'est aussi ce qu'a dit Aristote; seulement il y a ici une différence de dénomination: lui, il dit *Intelligences séparées*, tandis que nous, nous disons *anges*⁽⁴⁾. Quant à ce qu'il dit, que ces *Intelligences séparées* sont aussi des intermédiaires entre Dieu et

(1) C'est-à-dire: les êtres humains, même les personnages de distinction, sont d'un rang trop inférieur pour être mis directement en rapport avec Dieu, et pour qu'on croie glorifier Dieu en disant qu'il est leur juge et leur dominateur.

(2) Le mot אלהים dans plusieurs éditions de la version d'Ibn-Tibbon est une faute; il faut lire אלהיכם.

(3) Voy. la I^{re} partie, chap. XLIX.

(4) Albert le grand, qui combat cette identification des anges avec les *Intelligences séparées*, dit que c'est là une théorie qui appartient particulièrement à Isaac Israeli, à Maïmonide et à d'autres philosophes juifs: « Ordines autem intelligentiarum quos non determinavimus quidam dicunt esse ordines angelorum, et intelligentias vocant angelos; et hoc quidem dicunt Isaac et Rabbi Moyses et cæteri philosophi Judæorum. Sed nos hoc verum esse non credimus. Ordines enim angelorum distinguuntur secundum differentias illuminationum et theophaniarum, quæ revelatione accipiuntur et fide creduntur, et ad perfectionem regni cœlestis ordinantur in gratia et beatitudine. De quibus philosophia nihil potest per rationem philosophicam determinare. » Voy. *De causis et processu universitatis*, liv. I, tract. IV, cap. 8 (opp. t. V, pag. 563 a). On a vu cependant que les philosophes arabes professent sur les anges la même opinion que Maïmonide. Cf. ci-dessus, pag. 60, note 3.

les (autres) êtres et que c'est par leur intermédiaire que sont mues les sphères, — ce qui est la cause de la naissance de tout ce qui naît⁽¹⁾, — c'est là aussi ce que proclament tous les livres (sacrés) ; car tu n'y trouveras jamais que Dieu fasse quelque chose autrement que par l'intermédiaire d'un ange. Tu sais que le mot MALAKH (ange) signifie *messenger* ; quiconque donc exécute un ordre est un *malâkh*, de sorte que les mouvements de l'animal même irraisonnable s'accomplissent, selon le texte de l'Écriture, par l'intermédiaire d'un *malâkh*, quand ce mouvement est conforme au but qu'avait Dieu, qui a mis dans l'animal une force par laquelle il accomplit ce mouvement. On lit, p. ex. : *Mon Dieu a envoyé son ange (MALAKHEH) et a fermé la gueule des lions, qui ne m'ont fait aucun mal (Daniel, vi, 22)* ; et de même tous les mouvements de l'ânesse de Balaam se firent par l'intermédiaire d'un MALAKH. Les éléments mêmes sont nommés MALAKHÎM (*anges ou messagers*) ; p. ex. : *Il fait des vents ses messagers (MALAKHÂW) et du feu flamboyant ses serviteurs. (Ps. civ, 4)*. Il est donc clair que le mot MALAKH s'applique : 1° au *messenger* d'entre les hommes, p. ex. : *Et Jacob envoya des MALAKHÎM ou des messagers (Gen. xxxii, 3)* ; 2° au *prophète*, p. ex. : *Et un MALAKH de l'Eternel monta de Guilgal à Bokhtm (Juges ii, 1)* ; *Il envoya un MALAKH et nous fit sortir d'Egypte (Nom. xx, 16)* ; 3° aux *Intelligences séparées* qui se révèlent aux prophètes dans la vision prophétique ; enfin 4° aux facultés animales, comme nous l'exposerons. Ici, nous parlons seulement des *anges*, qui sont des Intelligences séparées ; et certes notre Loi ne disconvient pas que Dieu gouverne ce monde par l'intermédiaire des anges. Voici comment s'expriment les docteurs sur les paroles de la Loi : *Faisons l'homme à notre image (Gen. i, 26)*, *Eh bien, descendons (Ibid. xi, 7)*, où on emploie le

(1) C'est-à-dire, des choses sublunaires qui naissent et périssent : Pour les mots פֶּאֶן דְּלִךְ, *ce qui est*, on lit dans les éditions d'Ibn-Tibbon. אֲשֶׁר תְּנוּעָתָם הִיא, *dont le mouvement est* ; les mss. portent אֲשֶׁר הוּא, ce qui est conforme au texte arabe.

pluriel : « Si, disent-ils, il est permis de parler ainsi, le Très-Saint ne fait aucune chose qu'après avoir *regardé* la famille supérieure ⁽¹⁾. » Le mot *regardé* est bien remarquable ⁽²⁾; car Platon a dit, dans ces mêmes termes, que Dieu ayant *regardé* le monde des intelligences, ce fut de celui-ci qu'émana l'être ⁽³⁾. Dans quelques endroits, ils disent simplement : « le Très-Saint ne fait aucune chose qu'après avoir *consulté* la famille supérieure ⁽⁴⁾. » Le mot פמליא (familia) signifie *armée* dans la langue grecque ⁽⁵⁾. On a dit encore dans le *Beréschîth rabbâ*, ainsi que dans le *Midrasch Kohéleth*, (sur les mots) *ce qu'ils ont déjà fait* (Ecclésiaste II, 12) : « On ne dit pas ici עשהו, *il l'a fait*, mais עשוהו *ils l'ont fait*; c'est que, s'il est permis de parler ainsi, lui (Dieu) et son tribunal se sont consultés sur chacun de tes membres et l'ont placé sur sa base, ainsi qu'il est dit : *il l'a fait, et il l'a établi*

(1) Voy. ci-après, note 4. Le mot מסתכל (ayant *regardé*), sur lequel l'auteur insiste ici particulièrement, ne se trouve ni dans les passages talmudiques que nous indiquons ci-après, ni dans les passages analogues du *Beréschîth rabbâ*, sect. 8; peut-être cette leçon existait-elle autrefois dans quelque *Midrasch* qui ne nous est pas parvenu.

(2) Littéralement : *étonne-toi de ce qu'ils disent : ayant REGARDÉ*. אע"ב est ici l'impératif, et c'est à tort qu'Ibn-Tibbon a rendu ce mot par l'aoriste ארתמה, *je m'étonne*. Al-'Harizi traduit : יש לרתמה, *il faut s'étonner*; Ibn-Falaquéra met l'impératif ורתמה (*Moré ha-Moré*, pag. 86).

(3) Cf. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 100-102 et p. 253-254.

(4) Voy. Talmud de Babylone, traité *Synhedrin*, fol. 38 b, et Talmud de Jérusalem, même traité, chap. I. Selon Moïse de Narbonne et d'autres commentateurs, la différence consisterait dans la suppression de la formule כביכול, *s'il est permis de parler ainsi*; mais je crois qu'elle consiste plutôt dans l'emploi du mot *consulté*, qui n'a pas la même portée que le mot *regardé*, et qui ne donnerait pas lieu à une comparaison avec les paroles de Platon.

(5) L'auteur veut dire que par les mots פמליא של מעלה le Talmud entend l'*armée supérieure* ou *céleste*; c'est probablement en faveur du rapprochement qu'il a fait avec certaines paroles de Platon qu'il aime à donner au mot פמליא une origine grecque, tandis que c'est évidemment le mot latin *familia*.

(Deutér. xxxii, 6) ⁽¹⁾. » On a dit encore dans le *Beréschîth rabbâ* : « Partout où il a été dit : *ET l'Éternel*, c'est lui et son tribunal ⁽²⁾. »

Tous ces textes n'ont pas pour but, comme le croient les ignorants, (d'affirmer) que le Très-Haut parle, ou réfléchit, ou examine, ou consulte, pour s'aider de l'opinion d'autrui ⁽³⁾; car comment le Créateur chercherait-il un secours auprès de ce qu'il a créé? Tout cela, au contraire, exprime clairement que même les (moindres) particularités de l'univers, jusqu'à la création des membres de l'animal tels qu'ils sont, que tout cela (dis-je) s'est fait par l'intermédiaire d'anges; car toutes les facultés sont des anges. De quelle force ⁽⁴⁾ est l'aveuglement de l'ignorance, et combien est-il dangereux! Si tu disais à quelqu'un de ceux qui prétendent être les *sages d'Israël* que Dieu envoie un ange, qui entre dans le sein de la femme et y forme le fœtus, cela lui plairait beaucoup; il l'accepterait et il croirait que c'est attribuer à Dieu de la grandeur et de la puissance, et reconnaître sa haute sagesse ⁽⁵⁾. En même temps il admettrait aussi que l'ange est un

(1) Voy. *Beréschîth rabbâ*, sect. 12 (fol. 10, col. b), et le *Midrasch* de *Kohéleth*, ou de l'Ecclésiaste (fol. 65, col. b), où, dans les paroles obscures de l'Ecclésiaste, on considère Dieu comme sujet du verbe עשוהו, ils l'ont fait.

(2) Voy. *Beréschîth rabbâ*, sect. 51 (fol. 45, col. d). — Le sens de ce passage est celui-ci : toutes les fois que dans l'Écriture sainte on lit (ויהוה) *et l'Éternel*, sans qu'on puisse rigoureusement justifier l'emploi de la conjonction ו, *et*, celle-ci indique que l'action est attribuée à la fois à Dieu et aux anges qui composent son tribunal.

(3) Littéralement : *qu'il y a là* (c.-à-d. auprès de Dieu) *langage*, — *combien est-il au-dessus de cela!* — *ou réflexion, ou examen, ou consultation et désir de s'aider de l'opinion d'autrui*. La traduction d'Ibn-Tibbon, שיש לו יחעלה דברים, n'est pas tout à fait littérale. Les mots או התבוננות doivent être placés avant או שאלת עצה, comme l'ont en effet les mss.

(4) Au lieu de אשר, Ibn-Tibbon et Al-Harizi ont lu אשר (avec *resch*), car ils traduisent l'un et l'autre : מה מאד רע; Ibn-Falaquéra traduit : מה מאד קשה (*Moré ha-Moré*, pag. 87).

(5) Plus littéralement : *et il y verrait une grandeur et une puissance à l'égard de Dieu et une sagesse de la part du Très-Haut*. Dans plusieurs mss.

corps (formé) d'un feu brûlant, et qu'il a la grandeur d'environ un tiers de l'univers entier; et tout cela lui paraîtrait possible à l'égard de Dieu. Mais, si tu lui disais que Dieu a mis dans le sperme une force formatrice qui façonne et dessine ces membres, et que c'est là l'*ange*, ou bien que toutes les formes viennent de l'action de l'*intellect actif* et que c'est lui qui est l'ange et le *prince du monde* dont les docteurs parlent toujours, il repousserait une telle opinion ⁽¹⁾; car il ne comprendrait pas le sens de cette grandeur et de cette puissance véritables, qui consistent à faire naître dans une chose des forces actives, imperceptibles pour les sens. Les docteurs ont donc clairement exposé, pour celui qui est véritablement un *sage*, que chacune des forces corporelles est un *ange*, à plus forte raison les forces répandues dans l'univers, et que chaque force a une certaine action déterminée, et non pas deux actions. Dans le *Beréschîth rabbâ* on lit : « Il a été enseigné : un seul ange ne remplit pas deux missions, et deux anges ne remplissent pas la même mission ⁽²⁾; » — et c'est là en effet une condition de toutes les forces (physiques). Ce qui te confirmera encore que toutes les forces individuelles, tant physiques que psychiques, sont appelées *anges*, c'est qu'ils disent dans plusieurs endroits, et primitivement dans le *Beréschîth rabbâ* : « Chaque jour le Très-Saint crée une classe d'anges, qui récitent devant lui un cantique et s'en vont ⁽³⁾. » Comme on a objecté à ces paroles un passage qui indiquerait que les anges sont *stables*, — et en effet il a été exposé plusieurs fois que les anges sont *vivants* et *stables*, — il a été fait cette réponse, qu'il y en a parmi eux qui

on lit עֲצֻמָּה קְדֵרָה sans la conjonction ו, de même dans les versions d'Ibn-Tibbon et d'Ibn-Falaquéra עוֹצֵם יְכוּלָּה, la grandeur de la puissance, tandis que celle d'Al-Harizi porte גְּדוּלָּה וְתַפְאֶרֶת.

(1) Littéralement : il fuirait de cela.

(2) Voy. *Beréschîth rabbâ*, sect. 50 (fol. 44, col. d).

(3) Voy. *ibid.*, sect. 78 (fol. 68, col. a); cf. *Ekhâ rabbathi*, ou *Midrasch* des Lamentations de Jérémie, au chap. III, v. 22 (fol. 56, col. b), et Talmud de Babylone, traité *'Haghtâ*, fol. 14 a.

sont stables, mais qu'il y en a aussi de périssables ⁽¹⁾. Et il en est ainsi en effet; car ces forces *individuelles* naissent et périssent continuellement, tandis que les *espèces* de ces forces sont permanentes et ne se détériorent pas ⁽²⁾. — On y dit encore ⁽³⁾, au sujet de l'histoire de Juda et de Tamar : « R. Io'hanan dit : Il (Juda) voulut passer outre; mais Dieu lui députa un ange préposé à la concupiscence, » c'est-à-dire à la faculté vénérienne. Cette faculté donc, on l'a également appelée *ange*. Et c'est ainsi que tu trouveras qu'ils disent toujours : *Un ange préposé à telle ou telle chose*; car toute faculté que Dieu a chargée d'une chose quelconque ⁽⁴⁾ est (considérée comme) *un ange préposé à cette chose*. Un passage du *Midrasch Kohéleth* dit : « Pendant que l'homme dort, son âme parle à l'ange et l'ange aux chérubins ⁽⁵⁾; » ici donc, pour celui qui comprend et qui pense, ils ont dit clairement que la faculté imaginative est également appelée *ange* et que l'intellect est appelé *chérubin* ⁽⁶⁾. Cela paraîtra bien

(1) Voy. *Beréchtth rabbâ*, l. c. : זה מיכאל וגבריאל שהן שרים של מעלה; c'est-à-dire, que Micael et Gabriel sont du nombre des *princes supérieurs*, ou les anges de 1^{re} classe, qui ne sont pas passagers comme les autres et qui récitent des cantiques tous les jours.

(2) Sur le mot *חכמה*, cf. t. I, pag. 77, note 5.

(3) C'est-à-dire, dans le *Beréchtth rabbâ*; voy. sect. 85 (fol. 75, col. a).

(4) C'est-à-dire, que Dieu a destinée à une fonction physique quelconque.

(5) Voy. le *Midrasch Kohéleth* (fol. 82, col. a) sur les mots *כי עוף השמים וכי אמר ר' בון בשעה שהאדם ישן הגוף אומר לנשמה* : (Ecclésiaste, X, 20) : והנשמה לגוף והנפש למלאך ומלאך לברוך והברוך לבעל כנפים מי הוא זה השרף והשרף יוליך דבר ויגיד לפני מי שאמר והיה העולם. « R. Boun dit : Pendant que l'homme dort, le corps parle à l'âme sensible, celle-ci à l'âme rationnelle, celle-ci à l'ange, celui-ci au chérubin, et ce dernier à l'être ailé, qui est le séraphin; celui-ci enfin emporte la parole et la redit devant celui qui a ordonné, et le monde fut. » Cf. *Wayyikra rabbâ*, ou *Midrasch* du Lévitique, sect. 32 (fol. 172, col. b).

(6) Selon l'auteur, le *Midrasch* aurait désigné par l'âme les sens en

beau à l'homme instruit, mais déplaîra beaucoup aux ignorants ⁽¹⁾.

Nous avons déjà dit ailleurs que toutes les fois que l'ange se montre sous une forme quelconque, c'est dans une *vision prophétique* ⁽²⁾. Tu trouves ⁽³⁾ des prophètes qui voient l'ange ⁽⁴⁾ comme s'il était un simple individu humain; p. ex. : *Et voici trois hommes* (Gen. xviii, 2). A d'autres, il apparaît comme un homme redoutable et effrayant; p. ex. : *Et son aspect était celui d'un ange de Dieu, très redoutable*, (Juges, xiii, 6). A d'autres encore il apparaît comme du feu; p. ex. : *Et l'ange de l'Eternel lui apparut dans une flamme de feu* (Exode, iii, 2). On a dit encore au même endroit ⁽⁵⁾ : « A Abraham, qui avait une faculté excel-

général, ou, si l'on veut, le *sens commun*; celui-ci transmet à l'imagination, appelée ici *ange*, les impressions reçues, et l'imagination, à son tour, les transmet à l'intelligence, désignée sous le nom de *cherubin*. Cependant, l'ensemble du passage cité dans la note précédente nous paraît peu favorable à cette interprétation, et il est plus probable que les mots *ange*, *cherubin* et *séraphin* désignent ici des êtres supérieurs, intermédiaires entre Dieu et l'homme. Voy. le *Yephé toar*, ou commentaire de Samuel Yaphé sur le *Wayyikrà rabbâ*, sect. 32, § 2.

(1) Littéralement : *Combien cela est beau pour celui qui sait, mais combien ce sera laid pour les ignorants !* L'auteur veut dire que l'explication qu'il vient de donner du passage du *Midrasch* sera fortement approuvée par les hommes instruits, mais déplaîra beaucoup aux ignorants, qui aimeront mieux prendre les mots *ange* et *cherubin* dans le sens littéral et croire à un entretien mystérieux de l'âme avec les êtres supérieurs.

(2) C'est-à-dire, que la forme que le prophète voit n'existe que dans son imagination et n'a point de réalité objective. Voy. la I^{re} partie, chap. XLIX.

(3) Au lieu de אַנְגֶּל, quelques mss. portent אֱלֹהִים (إِلَهِ).

(4) Tous les mss. portent אֱלֹהִים au pluriel, et אֱלֹהִים avec le suffixe singulier; de même Ibn-Tibbon : יֵדְאוּ הַמַּלְאָכִים כִּאֲלוֹ הוּא אִישׁ.

(5) C'est-à-dire, dans le *Beréschith rabbâ*; voy. sect. 50 (fol. 44, col. d), où l'on explique pourquoi les messagers célestes apparurent à Abraham comme des *hommes* (Gen., xviii, 2), et à Lot, comme des *anges* (*Ibid.*, xix, 1).

lente, ils apparurent sous la figure d'*hommes*; mais à Loth, qui n'avait qu'une faculté mauvaise, ils apparurent sous la figure d'*anges*. » Il s'agit ici d'un grand mystère relatif au prophétisme, dont on dira plus loin ce qu'il convient ⁽¹⁾. — On y a dit encore : « Avant d'accomplir leur mission, (ils se montrèrent comme) des hommes; après l'avoir accomplie, ils reprirent leur nature d'*anges* ⁽²⁾ » — Remarque bien que de toute part on indique clai-

(1) Littéralement : *et (plus loin) le discours tombera (ou reviendra) sur le prophétisme par ce qu'il convient (d'en dire)*. — Le mystère qui, selon notre auteur, serait indiqué dans le passage du *Midrasch*, paraît être celui-ci : que les visions n'ont pas de réalité objective et ne sont que l'effet de l'imagination, et que, plus la faculté imaginative est forte et parfaite, plus les objets qu'on croit voir quittent leur forme vague et incertaine et s'approchent de la réalité. Abraham donc, vrai prophète et doué d'une grande force d'imagination, voyait devant lui les messagers divins sous une forme humaine bien distincte, tandis que Loth ne les voyait que sous la forme vague et nébuleuse de ces êtres redoutables et fantastiques, créés par une imagination malade. Les commentateurs font observer que le sens que l'auteur attribue ici au passage du *Midrasch* paraît être en contradiction avec ce qu'il dit plus loin, au chap. XLV, où, en énumérant les différents degrés des visions prophétiques, il place les visions d'*anges* au-dessus des visions d'*hommes*. On peut répondre avec Joseph ibn-Kaspi qu'ici il s'agit d'une distinction dans la nature même de la vision, qui peut survenir à l'homme ou dans l'état de veille, ou dans un songe. Pour Abraham la vision était claire et distincte, tandis que pour Loth elle était confuse : l'un était éveillé, l'autre rêvait; mais, dans chacune des espèces de visions, l'apparition d'une figure humaine est inférieure à celle d'un ange; c'est-à-dire, la perception d'un être sublunaire est au-dessous de la perception des Intelligences supérieures, appelées *anges*.

(2) Littéralement : « ils se revêtirent d'*angélité*. » Dans notre texte nous avons reproduit ce passage du *Midrasch* tel qu'il se trouve dans tous les mss. ar. et hébr. du *Guide*. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, on lit קראם אנשים. Dans les éditions du *Midrasch* (l. c.), le passage est ainsi conçu : ער שלא עשו שליחותן קראן אנשים משעשו שליחותן מלאכים. L'auteur, qui citait souvent de mémoire, paraît avoir pris les mots לבשו מלאכות d'un autre passage, qui, dans le *Midrasch*, précède le nôtre.

rement que par *ange* il faut entendre une action quelconque, et que toute vision d'ange n'a lieu que dans la *vision prophétique* et selon l'état de celui qui perçoit. Dans ce qu'Aristote a dit sur ce sujet, il n'y a rien non plus qui soit en contradiction avec la Loi. Mais ce qui nous est contraire⁽¹⁾ dans tout cela, c'est que lui (Aristote), il croit que toutes ces choses sont *éternelles* et que ce sont des choses qui *par nécessité* viennent ainsi de Dieu; tandis que nous, nous croyons que tout cela est *créé*, que Dieu a créé les Intelligences séparées et a mis dans la sphère céleste une faculté de désir (qui l'attire) vers elles, que c'est lui (en un mot) qui a créé les Intelligences et les sphères et qui y a mis ces *facultés directrices*⁽²⁾. C'est en cela que nous sommes en contradiction avec lui. Tu entendras plus loin son opinion, ainsi que l'opinion de la Loi vraie, sur la *nouveauté du monde*.

CHAPITRE VII.

Nous avons donc exposé que le mot *malākh* (ange) est un nom homonyme et qu'il embrasse les Intelligences, les sphères et les éléments; car tous ils exécutent un ordre (de Dieu). Mais il ne faut pas croire que les sphères ou les Intelligences soient au rang des autres forces (purement) corporelles, qui sont une nature⁽³⁾ et qui n'ont pas la conscience de leur action; au contraire, les sphères et les Intelligences ont la conscience de leurs actions, et usent de

(1) C'est-à-dire, ce qui, dans la manière de voir d'Aristote, est contraire à la nôtre. Au lieu de יכאלפנא, quelques mss. portent יכאלפוא, ce qui est évidemment une faute. Ibn-Tibbon et Al-'Harizi paraissent avoir lu יכאלפה; le premier traduit : אבל אשר יחלוק בזה כולו; le second : אבל מחלקתו שהוא חולק בזה הענין כולו.

(2) Cf. le t. I, p. 363-364, et ci-après, chap. x.

(3) L'auteur veut dire que les sphères célestes et les intelligences n'agissent pas sans volonté, comme les forces aveugles de la nature sublunaire. Cf. ci-dessus, pag. 52, n. 2.

liberté pour gouverner ⁽¹⁾. Seulement, ce n'est pas là une liberté comme la nôtre, ni un régime comme le nôtre, où tout dépend de choses (accidentelles) nouvellement survenues. La Loi renferme plusieurs passages qui éveillent notre attention là-dessus. Ainsi, p. ex., l'ange dit à Loth : *Car je ne puis rien faire, etc.* (Gen. XIX, 22); et il lui dit en le sauvant : « *Voici, en cette chose aussi j'ai des égards pour toi* » (ibid., v. 21); et (ailleurs) on dit : « *Prends garde à lui (à l'ange), écoute sa voix et ne te révolte pas contre lui; car il ne pardonnera point votre péché parce que mon nom est en lui* » (Exode, XXIII, 21). Tous ces passages l'indiquent qu'elles agissent avec pleine conscience ⁽²⁾ et qu'elles ont la volonté et la liberté dans le régime qui leur a été confié ⁽³⁾, de même que nous avons une volonté dans ce qui nous a été confié et dont la faculté nous a été donnée dès notre naissance. Nous cependant, nous faisons quelquefois le moins possible; notre régime et notre action sont précédés de

(1) Littéralement : *elles choisissent (librement) et gouvernent*; c'est-à-dire : dans le régime du monde qui leur est confié, elles agissent avec pleine liberté. Les deux participes מְחַאֲרָה et וּמְדַבֵּרָה sont connexes, et le premier doit être considéré en quelque sorte comme adverbe du second, comme s'il y avait וּמְדַבֵּרָה בְּמַחְאֲרָה; cela devient évident par ce qui est dit plus loin : וְכֹנְנָהֶם לָהֶם אֲרָאָהּ וְאֲחִיאֵר פִּי מֵא פִּוֶּץ לָהֶם « et qu'elles ont la volonté et la liberté dans le régime qui leur a été confié ».

(2) Littéralement : *qu'elles perçoivent (ou comprennent) leurs actions*. Le pronom suffixe doit se rapporter aux sphères et aux intelligences. L'auteur l'a mis au pluriel masculin en pensant aux anges, dont parle le texte, et qui, selon lui, ne sont autre chose que les forces émanées des sphères célestes et de leurs intelligences. Dans les passages cités, on attribue évidemment à ces anges une parfaite liberté d'action.

(3) Ibn-Tibbon traduit : בְּמֵה שֶׁהוּשַׁפֵּעַ לָהֶם, « qui leur a été inspiré », et de même immédiatement après בְּמֵה שֶׁהוּשַׁפֵּעַ לָנוּ. Ibn-Falaquera a déjà relevé cette faute en faisant remarquer que le traducteur a confondu ensemble les racines פִּיזַח et פִּיזַח, dont la seconde se construit avec הֵפֵי, et non pas avec הֵפֵי. Voy. *More ha-More*, appendice, pag. 134.

privation ⁽¹⁾, tandis qu'il n'en est pas ainsi des Intelligences et des sphères. Celles-ci, au contraire, font toujours ce qui est bien, et il n'y a chez elles que le bien, ainsi que nous l'exposerons dans d'autres chapitres; tout ce qui leur appartient se trouve parfait et toujours en acte, depuis qu'elles existent.

CHAPITRE VIII.

C'est une des opinions anciennes répandues ⁽²⁾ chez les philosophes et la généralité des hommes, que le mouvement des sphères célestes fait un grand bruit fort effrayant ⁽³⁾. Pour en donner la preuve, ils disent que, puisque les petits corps ici bas ⁽⁴⁾, quand ils sont mus d'un mouvement rapide, font entendre un grand bruit et un tintement effrayant, à plus forte

(1) Le mot *privation* a ici le sens aristotélique du mot grec *στέρησις*; l'auteur veut dire que pour nous la *puissance* précède l'*acte* (car, tout en ayant la faculté d'agir, nous n'agissons pas toujours en réalité), tandis que les sphères et les intelligences sont, sous tous les rapports, toujours *en acte*.

(2) Les mss. ont, les uns *אלדאעיה*, les autres *אלדאיעה*. Al-'Hartzi, qui a *המחייבות*, paraît avoir exprimé la première de ces deux leçons. Nous préférons la seconde, qu'il faut prononcer *الذايعة*, de la racine *ذاع*, et qu'Ibn-Tibbon a bien rendue par *המחפשטים*.

(3) Littéralement : *a des sons fort effrayants et grands*. Dans la plupart des mss., l'adverbe *גדל* est placé avant *עשימה*; le manuscrit de Leyde, n° 18, porte *האילה עשימה גדל*, leçon qui a été suivie par les deux traducteurs hébreux.

(4) Littéralement : *qui sont près de nous*. Les mots arabes *الذي لدينا* reproduisent exactement les mots grecs *τῶν παρ' ἡμῖν* qu'on trouve dans le passaged'Aristote auquel il est ici fait allusion. Voy. le traité *du Ciel*, liv. II, chap. 9 : *δοκεῖ γάρ τισιν ἀναγκαῖον εἶναι τηλικούτων φερομένων σωμάτων γίγνισθαι ψόφον, ἐπεὶ καὶ τῶν παρ' ἡμῖν οὔτε τοὺς ὄγκους ἔχόντων ἴσους οὔτε τοιούτῳ ταχει φερομένων. κ. τ. λ.*

raison les corps du soleil , de la lune et des étoiles , qui sont si grands et si rapides. Toute la secte de Pythagore croyait qu'ils ont des sons harmonieux , qui , malgré leur force , sont proportionnés entre eux , comme le sont les modulations musicales ; et ils allèguent ⁽¹⁾ des causes pourquoi nous n'entendons pas ces sons si effrayants et si forts. Cette opinion est également répandue dans notre nation ⁽²⁾. Ne vois-tu pas que les docteurs décrivent le grand bruit que fait le soleil en parcourant chaque jour la sphère céleste ⁽³⁾ ? Et il s'ensuit la même chose pour tous (les autres astres). Cependant Aristote refuse (d'admettre) cela et montre qu'ils n'ont pas de sons. Tu trouveras cela dans son livre *du Ciel*, et là tu pourras t'instruire sur ce sujet. Ne sois pas offusqué de ce que l'opinion d'Aristote est ici en opposition avec celle des docteurs ; car cette opinion , à savoir qu'ils (les astres) ont des sons , ne fait que suivre la croyance (qui admet) « que la sphère reste fixe et que les astres tournent ⁽⁴⁾ ». Mais

(1) Littéralement : *et ils ont une allégation de causes*. La version d'Ibn-Tibbon, ויש להם לתת עליה, n'est pas exacte. La cause qu'ils allèguent, c'est que nous sommes habitués dès notre naissance à ces sons perpétuels qu'aucun contraste de silence ne fait ressortir pour nos oreilles. Voyez Aristote, *l. c.*

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent באמונתו, dans notre croyance; mais les mss., de même que les commentaires, ont באומתו. Selon quelques commentateurs, l'auteur ferait allusion à un passage d'Ezéchiel (ch. I, v. 24) : *Et j'entendis le bruit de leurs ailes, semblable au bruit des grandes eaux, à la voix du Tout-Puissant*. Il est plus que probable qu'il a eu en vue un passage talmudique, que nous citons dans la note suivante.

(3) L'auteur veut parler sans doute d'un passage du Talmud de Babylone, traité *Yôma*, fol. 20 *b*, où on lit ce qui suit : שלש קולות הולכין מסוף העולם ועד סופו ואלו הן קול גלגל חמה וקול המונה של רומי וקול נשמה בשעה שיוצאה מן הגוף « Trois voix retentissent d'une extrémité du monde à l'autre ; ce sont : la voix de la sphère du soleil , le tumulte de la ville de Rome , et le cri de l'âme qui quitte le corps. » Cf. *Beréschith rabbâ*, sect. 6 (fol. 5, col. *d*).

(4) Voy. Talmud de Babylone, traité *Pesa'htm*, fol. 94 b : חכמי ישראל :

tu sais que dans ces sujets astronomiques, ils reconnaissent à l'opinion des *sages des nations du monde* la prépondérance sur la leur; c'est ainsi qu'ils disent clairement : « Et les sages des nations du monde vainquirent ⁽¹⁾ ». Et cela est vrai; car tous ceux qui ont parlé sur ces choses spéculatives ne l'ont fait que d'après le résultat auquel la spéculation les avait conduits; c'est pourquoi on doit croire ce qui a été établi par démonstration ⁽²⁾.

אומרים גלגל קבוע ומזלות חזרין וחכמי אומות העולם אומרים גלגל חזר
 ומזלות קבועין « Les sages d'Israel disent : La sphère reste fixe et les
 astres tournent; les sages des nations du monde disent : la sphère
 tourne et les astres restent fixes. » Aristote aussi met en rapport l'opi-
 nion des pythagoriciens avec celle qui attribue le mouvement aux astres
 eux-mêmes et non pas à la sphère dans laquelle ils seraient fixés. Voy.
Traité du Ciel, liv. II, chap. 9 : Ὅσα μὲν γὰρ αὐτὰ φέρεται, ποιῶν ψόφον καὶ
 πληθύν. ὅσα δ' ἐν φερομένῳ ἐνδέδεται ἢ ἐνυπάρχει, καθάπερ ἐν τῇ πλοίῳ τὰ μό-
 ρια οὐχ οἷόν τι ψοφεῖν, κ. τ. λ. Selon Aristote, qui combat l'opinion des
 pythagoriciens, les astres restent fixes dans leurs sphères respectives,
 qui les entraînent avec elles dans leur mouvement. Voy. *ibid.*, chap. 8.

(1) Ces mots ne se trouvent pas, dans nos éditions du Talmud, à la suite du passage de *Pesa'htm* que nous avons cité dans la note précédente; aussi quelques auteurs juifs ont-ils exprimé leur étonnement de cette citation de Maïmonide. Voy. R. Azariah de' Rossi, *Me'or 'Enaïm*, chap. XI (édit. de Berlin, f. 48), et le *Sépher ha-berith* (Brünn, 1797, in-4°), 1^{re} partie, liv. II, chap. 10 (fol. 14 b). Cependant plusieurs auteurs disent avec Maïmonide, et en citant le même passage du Talmud, que, sur ce point, les sages d'Israël s'avouèrent vaincus par les sages des autres nations. Voy. Isaac Arama, *'Akédâ*, chap. XXXVII (édit. de Presburg, 1849, in-8°, t. II, fol. 39 a); David Gans, dans son ouvrage astronomique intitulé *Ne'hemâd we-na'tm*, §§ 13 et 25. Ce dernier, après avoir cité le passage du traité de *Pesa'htm*, ajoute que le grand astronome Tycho-Brahe lui avait dit que les sages d'Israel avaient eu tort de s'avouer vaincus et d'adopter l'opinion des savants païens, évidemment fausse. — Il faut supposer que les paroles citées par Maïmonide se trouvaient, du moins de son temps, dans certains mss. du Talmud; les autres auteurs qui les citent ont pu les prendre dans l'ouvrage de Maïmonide sans vérifier la citation.

(2) Littéralement : *ce dont la démonstration a été avérée et établie.*

CHAPITRE IX.

Nous t'avons déjà exposé que le nombre des sphères n'avait pas été précisé du temps d'Aristote ⁽¹⁾, et que ceux qui, de notre temps, ont compté neuf sphères, n'ont fait que considérer comme un seul tel globe qui embrasse plusieurs sphères ⁽²⁾, comme il est clair pour celui qui a étudié l'astronomie. C'est pourquoi aussi il ne faut pas trouver mauvais ce qu'a dit un des docteurs : « Il y a deux firmaments, comme il est dit : *C'est à l'Éternel ton Dieu qu'appartiennent les cieux et les cieux des cieux* (Deut. X, 14) ⁽³⁾. » Car celui qui a dit cela n'a compté qu'un seul globe pour toutes les étoiles ⁽⁴⁾, je veux dire, pour les sphères renfermant des étoiles, et a compté comme deuxième globe la sphère environnante, dans laquelle il n'y a pas d'étoile ; c'est pourquoi il a dit : *il y a deux firmaments*. Je vais te faire une observation préliminaire qui est nécessaire pour le but que je me suis proposé dans ce chapitre ; la voici :

Sache qu'à l'égard des deux sphères ⁽⁵⁾ de Vénus et de Mer-

— (1) Voy. ci-dessus, p. 56.

(2) Littéralement : *n'ont fait que compter le globe unique, embrassant plusieurs sphères*. Cette tournure de phrase est irrégulière et assez obscure, et c'est sans doute pour la rendre plus claire qu'Ibn-Tibbon a ajouté les mots : *וְחִשְׁבוּהוּ לְאַחַד*, et ils l'ont réputée une seule. Le sens est : « Ils ont souvent compté un certain globe pour un seul, quoiqu'il embrassât plusieurs sphères. »

(3) Voy. Talmud de Babylone, traité 'Haghigâ, fol. 12 b.

(4) La leçon que nous avons adoptée dans notre texte, quoiqu'un peu irrégulière, est celle de la plupart des mss. Dans l'un des mss. de Leyde (n° 18), le second *כָּרַח* a été supprimé, et il est également omis dans la version d'Ibn-Tibbon. Il eût été plus régulier de mettre, au lieu du 1^{er} *כָּרַח*, le pluriel *אֲכָר*, et c'est ce qu'a fait Al-'Harîzi, qui traduit : *הִיָּה מוֹנֵה כִּידּוּרֵי הַכִּכְבִּים בְּלֹם אַחַד*.

(5) Tous les mss. ont *פֶּלֶךְ* au singulier ; il eût été plus régulier de dire *פֶּלְכֵי*, au duel.

cure, il y a divergence d'opinion entre les anciens mathématiciens (sur la question de savoir) si elles sont au-dessus ou au-dessous du soleil ; car l'ordre dans lequel sont placées ces deux sphères ne saurait être rigoureusement démontré ⁽¹⁾. L'opinion de tous les anciens était que les deux sphères de Vénus et de Mercure sont au-dessus du soleil, ce qu'il faut savoir et bien comprendre ⁽²⁾. Ensuite vint Ptolémée, qui préféra admettre qu'elles sont au-dessous, disant qu'il est plus naturel que le soleil soit au milieu et qu'il y ait trois planètes au-dessus de lui et trois au-dessous ⁽³⁾. Ensuite parurent en Andalousie, dans ces derniers temps, des hommes ⁽⁴⁾ très versés dans les mathématiques, qui montrèrent, d'après les principes de Ptolémée, que Vénus et Mars sont au-dessus du soleil. Ibn-Afla'h de Séville, avec le fils duquel j'ai été lié, a composé là dessus un livre célèbre ⁽⁵⁾; puis l'excellent philosophe Abou-Becr ibn-al-

(1) Littéralement : *car il n'y a pas de démonstration qui nous indique l'ordre de ces deux globes.*

(2) L'auteur insiste sur ce point, qu'il est nécessaire d'établir, comme on le verra plus loin, pour renfermer toutes les sphères dans quatre globes, qui, selon l'auteur, seraient indiqués par les *quatre animaux* d'Ezéchiél. Cf. le chap. suiv. et la III^e partie, chap. II.

(3) Voy. *Almageste*, ou *Grande composition* de Ptolémée, liv. IX, ch. I.

(4) Littéralement : *ensuite vinrent des hommes derniers* (ou *modernes*) *en Andalousie*. La version d'Ibn-Tibbon porte : *אחרים אנשים* d'autres hommes, ce qui est inexact ; il fallait dire *אחרונים אנשים*, comme l'a Al-'Harizi.

(5) L'auteur veut parler du *كتاب الهيئة* ou *livre d'astronomie*, d'Abou-Mo'hammed Djâber ibn-Afla'h, auteur qui florissait en Espagne au commencement du XII^e siècle, et qui est souvent cité par les scolastiques sous le nom de *Géber*. L'ouvrage d'Ibn-Afla'h est un abrégé de l'*Almageste* ; mais l'auteur, sur plusieurs points importants, s'écarte de Ptolémée, et il combat notamment l'opinion de ce dernier à l'égard de la place qu'occupent les planètes de Vénus et de Mercure. Cf. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pag. 519-520. L'original arabe de l'ouvrage d'Ibn-Afla'h existe dans la bibliothèque de l'Escurial, et la version hébraïque dans la bibliothèque impériale de Paris. Voy. ma *Notice*

Çayeg ⁽¹⁾, chez l'un des disciples duquel j'ai pris des leçons, examina ce sujet, et produisit certains arguments [que nous avons copiés de lui ⁽²⁾], par lesquels il présenta comme invraisemblable que Vénus et Mercure soient au-dessus du soleil; mais ce qu'a dit Abou-Becr est un argument pour en montrer l'invraisemblance, et n'en prouve point l'impossibilité. En somme, qu'il en soit ainsi ou non, (toujours est-il que) tous les anciens rangeaient Vénus et Mercure au-dessus du soleil, et à cause de cela, ils comptaient les sphères ⁽³⁾ (au nombre de) cinq : celle de

sur Joseph-ben-Ichouda, dans le *Journal Asiatique*, juillet 1842, pag. 15, note 3. Il en a été publié une version latine due à Gerard de Crémone : *Gebri filii Afla hispalensis de Astronomia libri IX*, etc. Norimbergæ, 1533. J'en ai donné en français un extrait relatif à l'une des inégalités de la lune, dans les Comptes rendus des séances de l'Académie des sciences, t. XVII, pag. 76 et suiv. Voy. aussi, sur cet ouvrage, Delambre, *Histoire de l'Astronomie du moyen âge*, p. 179 et suiv., et sur la question des planètes de Vénus et de Mercure, *ibid.*, p. 184. Delambre dit en terminant (p. 185) qu'il n'est pas possible de décider en quel temps Géber a vécu; mais l'époque peut se préciser par notre passage même; car nous savons que Maïmonide, qui dit avoir été lié dans sa jeunesse avec le fils d'Ibn-Afla'h ou Géber, était né en 1135. Ibn-Roschd ou Averroès, né en 520 de l'hégire (1126), en parlant, dans son *Abrégé de l'Almageste*, de cette même question relative aux planètes de Vénus et de Mercure, dit expressément qu'Ibn-Afla'h avait vécu au même siècle. La version hébraïque porte : והאיש שהיה בדורנו והוא בן אפלאח אלעזבילי וכר (Cf. *More ha-Moré*, pag. 89).

(1) Sur ce philosophe, connu aussi sous le nom d'Ibn-Badja, voyez mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pag. 383 et suiv.

(2) L'auteur veut dire probablement que ces arguments furent copiés par les élèves dans les leçons que leur donnait le disciple d'Ibn-al-Çayeg.

(3) L'auteur emploie ici le mot كُرَّة, correspondant à notre mot *globe*, et dont il se sert, comme on l'a vu plus haut, pour désigner un ensemble compacte de plusieurs *sphères* (افلاك) emboîtées les unes dans les autres, comme l'est notamment ici le globe qui renferme les sphères des cinq planètes. Nous avons dû, dans plusieurs passages, éviter d'employer le mot *globe*, qui s'appliquerait plutôt au corps même de l'astre qu'à la sphère dans laquelle il tourne.

la lune, qui, indubitablement, est près de nous ⁽¹⁾, celle du soleil, qui est nécessairement au-dessus d'elle, celle des cinq (autres) planètes, celle des étoiles fixes, et enfin la sphère qui environne le tout, et dans laquelle il n'y a pas d'étoiles. Ainsi donc, les sphères *figurées*, — je veux dire les sphères aux *figures*, dans lesquelles il y a des étoiles, car c'est ainsi que les anciens appelaient les étoiles *figures*, comme cela est connu par leurs écrits, — ces sphères (dis-je) seraient au nombre de quatre ⁽²⁾ : la sphère des étoiles fixes, celle des cinq planètes, celle du soleil et celle de la lune; et au dessus de toutes est une sphère nue, dans laquelle il n'y a pas d'étoiles.

Ce nombre (de *quatre*) est pour moi un principe important pour un sujet qui m'est venu à l'idée, et que je n'ai vu clairement (exposé) chez aucun des philosophes; mais j'ai trouvé dans les discours des philosophes et dans les paroles des docteurs, ce qui a éveillé mon attention là-dessus. Je vais en parler dans le chapitre suivant, et j'exposerai le sujet.

(1) C'est-à-dire, qui est la plus rapprochée du globe terrestre, centre de l'univers.

(2) Littéralement : *Donc, le nombre des sphères figurées sera... leur nombre (dis-je) sera quatre sphères*. Tous les manuscrits ont au commencement de la phrase le verbe פתכון au féminin en le faisant accorder avec אל אכר, et nous avons suivi la leçon des manuscrits; mais il serait plus correct d'écrire פיתון, ou de supprimer le mot עוד. Ibn-Tibbon (dans les manuscrits) et Ibn-Falaguéra (*More ha-More*, p. 90) ont reproduit l'incorrection du texte arabe en traduisant ויהיו מספר הכדורים. Quant au nom de *figure* donné aux étoiles, il s'applique principalement aux signes du zodiaque, appelés par les Arabes صور الكواكب. Cf. Haumer, *Encyclopädische Uebersicht der Wissenschaften des Orients*, pag. 373. Moïse de Narbonne indique le passage du *Centiloquium* de Ptolémée (n° 9), où il est dit que les formes ou figures, dans ce qui naît et périt, sont affectées par les figures célestes (τὰ ἐν τῇ γενέσει καὶ φθορᾷ εἶδη, πάσχει ὑπὸ τῶν οὐρανίων εἰδῶν). Le même commentateur fait observer que Maïmonide veut faire allusion aux *faces des animaux* de la vision d'Ezéchiel, chap. I, v. 6 et 10, qui désigneraient les figures des astres.

CHAPITRE X.

On sait, et c'est une chose répandue dans tous les livres des philosophes, que, lorsqu'ils parlent du *régime* (du monde), ils disent que le régime de ce monde inférieur, je veux dire du monde de la naissance et de la corruption, n'a lieu qu'au moyen des forces qui découlent des sphères célestes. Nous avons déjà dit cela plusieurs fois, et tu trouveras que les docteurs disent de même ⁽¹⁾ : « Il n'y a pas jusqu'à la moindre plante ici-bas qui n'ait au firmament son *mazzâl* (c'est-à-dire son étoile), qui la frappe et lui ordonne de croître, ainsi qu'il est dit (Job, xxxviii, 33) : *Connais-tu les lois du ciel, ou sais-tu indiquer sa domination* (son influence) *sur la terre?* — [Par *mazzâl*, on désigne aussi un *astre* ⁽²⁾, comme tu le trouves clairement au commencement du *Beréschith rabbâ*, où ils disent : « Il y a tel *mazzâl* (c.-à-d. tel *astre* ou *telle planète*) qui achève sa course en trente jours, et tel autre qui achève sa course en trente ans ⁽³⁾. »] — Ils ont donc clairement indiqué par ce passage que même les *individus* de la nature ⁽⁴⁾ sont sous l'influence particulière des forces de certains astres ; car, quoique toutes les forces ensemble de la sphère céleste se répandent dans tous les êtres, chaque espèce

(1) Voy. *Beréschith rabbâ*, sect. 10 (fol. 8, col. b).

(2) L'auteur ajoute ici une note pour faire observer que le mot *mazzâl*, qui ordinairement désigne une *constellation*, ou l'un des *signes* du zodiaque, s'emploie aussi en général dans le sens d'*astre* ou de *planète*.

(3) Voy. l. c. fol. 8, col. a. Il est clair que dans ce dernier passage, le mot *mazzâl* signifie *planète*; car le texte du *Midrâsch* dit expressément que le *mazzâl* qui achève sa course en trente jours, c'est la lune, et que celui qui l'achève en trente années, c'est Saturne. On y mentionne en outre le soleil, qui accomplit sa révolution en douze mois, et Jupiter, qui l'accomplit en douze années.

(4) Le mot *الْكَوْن*, l'être, qui s'emploie dans le sens de *γένει*, désigne ici en général les êtres de la nature sublunaire.

cependant se trouve aussi sous l'influence particulière d'un astre quelconque ⁽¹⁾. Il en est comme des forces d'un seul corps ⁽²⁾ ; car l'univers tout entier est un seul individu, comme nous l'avons dit. — C'est ainsi que les philosophes ont dit que la lune a une force augmentative qui s'exerce particulièrement sur l'élément de l'eau ; ce qui le prouve, c'est que les mers et les fleuves croissent à mesure que la lune augmente et décroissent à mesure qu'elle diminue, et que le flux, dans les mers, est (en rapport) avec l'avancement de la lune et le reflux avec sa rétrogradation, — je veux parler de son ascension et de sa descente dans les quadrants de l'orbite, — comme cela est clair et évident pour celui qui l'a observé ⁽³⁾. Que d'autre part, les rayons du soleil mettent en mouvement l'élément du feu, c'est ce qui est très évident, comme tu le vois par la chaleur qui se répand dans le monde en présence du soleil, et par le froid qui prend le

(1) Littéralement : *cependant la force de tel astre aussi est particulière à telle espèce.*

(2) C'est-à-dire, d'un corps animal ; car dans l'animal aussi les différents membres et leurs facultés sont sous l'influence immédiate de certaines forces particulières, quoique le corps tout entier soit dominé par une force générale qu'on a appelée la *faculté directrice* du corps animal. Voy. le t. I, chap. LXXII, p. 363, et *ibid.*, n. 5.

(3) Ce que l'auteur dit ici de l'influence de la lune, non-seulement sur les marées, mais aussi sur la crue des eaux des fleuves, est une hypothèse qu'on trouve déjà chez quelques anciens. Dans les écrits qui nous restent d'Aristoté, il est à peine fait quelque légère allusion au flux et au reflux de la mer. Voy. *les Météorologiques*, liv. II, ch. 1 (§ 11) et ch. 8 (§ 7), et la note sur le premier de ces deux passages, dans l'édition de M. J. L. Ideler (Leipzig, 1834, in-8°), t. I, p. 501. Seulement dans le traité *du Monde* (à la fin du chap. 4) il est question du rapport qu'on dit exister entre les marées et les phases de la lune ; mais il ne paraît pas que les Arabes aient connu ce traité, dont l'authenticité est au moins douteuse. Ce que dit ici Maïmonide (probablement d'après Ibn-Sinâ) paraît être emprunté au *Quadripartitum* de Ptolémée, liv. I, au commencement ; nous citons la version latine de Camerarius : « *Ipsi fluvii nunc augescunt, nunc decrescunt, secundum lunarem splendorem, ipsaque maria impetu diverso pro eo ac ille oritur aut occidit, feruntur.* »

dessus aussitôt qu'il (le soleil) s'éloigne d'un endroit, ou se dérobe à lui. Cela est trop évident pour qu'on l'expose longuement.

Sachant cela, il m'est venu à l'idée que, bien que de l'ensemble de ces quatre sphères *figurées* il émane des forces (qui se répandent) dans tous les êtres qui *naissent* et dont elles sont les causes, chaque sphère pourtant peut avoir (sous sa dépendance) l'un des quatre éléments, de manière que telle sphère soit le principe de force de tel élément en particulier, auquel, par son propre mouvement, elle donne le mouvement de la *naissance* ⁽¹⁾. Ainsi donc, la sphère de la lune serait ce qui meut l'eau; la sphère du soleil, ce qui meut le feu; la sphère des autres planètes, ce qui meut l'air [et leur mouvement multiple, leur inégalité, leur rétrogradation, leur rectitude et leur station ⁽²⁾ pro-

(1) Cette idée avait déjà été émise, comme simple conjecture, par Ibn-Sinâ, qui dit que cette matière sublunaire, qui embrasse les quatre éléments, émane des corps célestes, soit de quatre d'entre eux, soit d'un certain nombre (de corps) compris dans quatre classes; il se peut aussi, ajoute-t-il, qu'elle émane d'un seul corps céleste, et que sa division soit due à des causes qui nous sont inconnues. Voy. le passage d'Ibn-Sinâ, cité par Ibn-Falaquéra, *Moré ha-Moré*, p. 90.

(2) Les quatre termes astronomiques dont se sert ici l'auteur sont empruntés aux théories de Ptolémée sur le mouvement des planètes. Par **اختلاف** on désigne l'*anomalie*, ou l'inégalité d'un astre; le mot **رجوع** désigne la *rétrogradation* apparente (*προήγησις*) des cinq planètes, opposée à leur *mouvement direct* (*ὑπόλειψις*) désigné en arabe par le mot **استقامة**, *rectitude*; enfin par **اقامة**, on entend ce que Ptolémée appelle la *station* (*στηριγμός*) de ces mêmes planètes, c'est-à-dire la position où le mouvement de l'astre paraît s'arrêter. Cf. *Almageste*, liv. XII, chap. I. Dans la version arabe de l'*Almageste* (ms. hébr. de la Biblioth. imp., anc. fonds, n° 441), les termes de *προήγησις* et de *ὑπόλειψις* sont rendus plus exactement, le premier par **تقدم** *marcher en avant*, le second par **تأخر** *rester en arrière*. Plus tard, les Arabes ont substitué au premier de ces deux termes celui de **رجوع** *rétrogradation*, et au second celui de **استقامة** *rectitude*. En effet, le mouvement périodique des planètes se faisant d'occident en orient, la planète, lorsqu'elle paraît *rétrogra-*

duisent les nombreuses configurations de l'air, sa variation et sa prompte contraction et dilatation] ; enfin la sphère des étoiles fixes, ce qui meut la terre ; et c'est peut-être à cause de cela que cette dernière se meut difficilement pour recevoir l'impression et le mélange ⁽¹⁾, (je veux dire) parce que les étoiles fixes ont le mouvement lent. A ce rapport des étoiles fixes avec la terre, on a fait allusion en disant que le nombre des espèces des plantes correspond à celui des individus de l'ensemble des étoiles ⁽²⁾.

De cette manière donc, il se peut que l'ordre (dans la nature) soit celui-ci : quatre sphères, quatre éléments mus par elles et quatre forces émanées d'elles (et agissant) dans la nature en gé-

der, c.-à.-d. lorsqu'elle paraît moins avancée en longitude, se trouve en avant par rapport au mouvement diurne d'orient en occident ; plus elle est avancée en longitude par rapport au mouvement périodique, plus elle est en arrière par rapport au mouvement diurne. Delambre, pour rendre compte des deux termes employés par Ptolémée, s'exprime ainsi (*Notes sur l'Almageste*, à la suite de l'édition de l'abbé Halma, t. II, p. 16) : « On dit d'un astre qui en précède un autre au méridien, qui y passe avant lui, qui marche à sa tête, qu'il est *προηγούμενος* ; d'un astre qui y passe après lui, qu'il est *επόμενος*. Mais celui qui passe le premier au méridien est moins avancé en longitude ; celui qui le suit, *επόμενος*, qui reste en arrière, *υπολειπόμενος*, est au contraire plus avancé en longitude ; ainsi un astre est *προηγούμενος* quand sa longitude diminue et qu'il rétrograde ; *προήγησις*, dans le langage des Grecs, répond donc à *rétrogradation* ; c'est le même mouvement considéré par rapport à deux points différents, comme, dans la théorie des courbes, on peut à volonté mettre les abscisses négatives à droite ou à gauche du centre indifféremment. » — Les termes de *rétrogradation* et de *rectitude* introduits par les Arabes, nous les trouvons aussi dans l'*Abrégé de l'Almageste* par Ibn-Afla'h, liv. VIII, où la version hébraïque, que seule nous pouvons consulter, a pour le premier le mot *חזרה*, et pour le second le mot *ישר*. C'est probablement dans l'ouvrage d'Ibn-Afla'h que Maïmonide a pris ces termes (cf. ci-dessus, pag. 81).

(1) C'est-à-dire : la terre a le mouvement paresseux et ne reçoit que difficilement l'action et le mélange des autres éléments.

(2) L'auteur veut parler, sans doute, du passage du *Midrasch* cité au commencement de ce chapitre.

néral, comme nous l'avons exposé. De même, les causes de tout mouvement des sphères sont au nombre de quatre, à savoir : la figure de la sphère, — je veux dire sa sphéricité, — son âme, son intellect par lequel elle conçoit, comme nous l'avons expliqué, et l'Intelligence séparée, objet de son désir ⁽¹⁾. Il faut te bien pénétrer de cela. En voici l'explication : si elle n'avait pas cette figure (sphérique), il ne serait nullement possible qu'elle eût un mouvement circulaire et continu ; car la *continuité* du mouvement toujours répété n'est possible que dans le seul mouvement circulaire. Le mouvement droit, au contraire, quand même la chose mue reviendrait plusieurs fois sur une seule et même étendue, ne saurait être continu ; car, entre deux mouvements opposés, il y a toujours un repos, comme on l'a démontré à son endroit ⁽²⁾. Il est donc clair que c'est une condition nécessaire de la continuité du mouvement revenant toujours sur la même étendue, que la chose mue se meuve circulairement ⁽³⁾. Mais il n'y a que l'être animé qui puisse se mouvoir ; il faut donc qu'il existe une âme (dans la sphère) : Il est indispensable aussi qu'il y ait quelque chose qui invite au mouvement ; c'est une *conception* et le désir de ce qui a été conçu, comme nous l'avons dit. Mais cela ne peut avoir lieu ici qu'au moyen d'un intellect ; car il ne s'agit ici ni de fuir ce qui est contraire, ni de chercher ce qui convient. Enfin, il faut nécessairement

(1) Voy. les détails que l'auteur a donnés plus haut, chap. IV, et qu'il va encore résumer ici. — Sur les visions prophétiques que l'auteur applique à ces quatre causes, Cf. le t. I, ch. XLIX, pag. 179, et *ibid.*, note 2, où je ne me suis pas exprimé avec exactitude sur la troisième et la quatrième cause ; la troisième est l'intellect que notre auteur (avec Ibn-Sinâ) attribue à chaque sphère, et la quatrième l'intelligence *séparée* ou le moteur respectif de chaque sphère.

(2) C'est-à-dire, comme l'a démontré Aristote dans la *Physique* et la *Métaphysique*. Cf. l'introduction, XIII^e proposition, ci-dessus, pag. 13, et *ibid.*, n. 3.

(3) En d'autres termes : pour que le mouvement puisse être perpétuel et continu, il faut nécessairement qu'il soit circulaire.

qu'il y ait un être qui ait été conçu et qui soit l'objet du désir, comme nous l'avons exposé. Voilà donc quatre causes pour le mouvement de la sphère céleste ; et (il y a aussi) quatre espèces de forces générales descendues d'elle vers nous, et qui sont : la force qui fait naître les minéraux, celle de l'âme végétative, celle de l'âme vitale et celle de l'âme rationnelle, comme nous l'avons exposé ⁽¹⁾. Ensuite, si tu considères les actions de ces forces, tu trouveras qu'elles sont de deux espèces, (à savoir) de faire naître tout ce qui naît et de conserver cette chose née, je veux dire d'en conserver l'espèce perpétuellement et de conserver les individus pendant un certain temps. Et c'est là ce qu'on entend par la *nature*, dont on dit qu'elle est sage, qu'elle gouverne, qu'elle a soin de produire l'animal par un art semblable à la faculté artistique (de l'homme) ⁽²⁾, et qu'elle a soin de le conserver et de le perpétuer, produisant (d'abord) des forces formatrices qui sont la cause de son existence, et (ensuite) des facultés nutritives qui sont la cause par laquelle il dure et se conserve aussi longtemps que possible ; en un mot, c'est là cette chose divine de laquelle viennent les deux actions en question, par l'intermédiaire de la sphère céleste.

Ce nombre *quatre* est remarquable et donne lieu à réfléchir. Dans le *Midrasch* de Rabbi Tan'houma on dit : « Combien de

(1) Pour ce passage et pour ce qui suit, cf. le t. I, chap. LXXII, p. 360, 363-364, et 368. Nous préférons employer ici le mot *force*, au lieu du mot *faculté*, dont nous nous sommes servi au chap. LXXII de la 1^{re} partie.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent généralement במלאכה מחשבת ; il faut lire במלאכה כמחשבת (comme l'ont les mss. et l'édition *princeps*), c'est-à-dire, במלאכה כמלאכת המחשבה. Ibn-Falquéra traduit : במלאכה כמו האומנות (*More ha-More*, p. 91). Le mot arabe المهنية désigne la faculté par laquelle l'homme possède les arts ; c'est ainsi que Maïmonide lui-même définit ailleurs le mot مهנות. Voy. à la fin du premier des *Huit chapitres* (dans la *Porta Mosis* de Pococke, pag. 189), où Ibn-Tibbon rend ce mot par מלאכת מחשבה. Cf. le t. I de cet ouvrage, p. 210, n. 1.

degrés avait l'échelle ? *quatre* ⁽¹⁾. » Il s'agit ici du passage *et voici, une échelle était placée sur la terre* (Gen. xxviii, 12). Dans tous les *Midraschîm* on rapporte « qu'il y a *quatre* légions d'anges », et on répète cela souvent ⁽²⁾. Dans quelques copies j'ai vu : « Combien de degrés avait l'échelle ? *sept* » ; mais toutes les copies (du *Midrasch Tan'houma*) et tous les *Midraschîm* s'accordent à dire que *les anges de Dieu* qu'il (Jacob) vit *monter et descendre* n'étaient que *quatre*, pas davantage, « deux qui montaient et deux qui descendaient, » que les quatre se tenaient ensemble sur un des degrés de l'échelle et que tous quatre ils se trouvaient sur un même rang, les deux qui montaient, comme les deux qui descendaient. Ils ont donc appris de là que la largeur de l'échelle dans la vision prophétique était comme l'univers et le tiers (de l'univers) ; car l'espace d'un seul ange, dans cette vision prophétique, étant comme le tiers de l'univers, — puisqu'il est dit : *Et son corps était comme un TARSCHISCH* (Daniel, x, 6)⁽³⁾, — il s'ensuit que l'espace occupé par les quatre était comme l'univers et le tiers (de l'univers). — Dans les allégories de Za-

(1) Ce passage ne se trouve pas dans nos éditions du *Midrasch Tan'houma*, qui, comme on sait, sont fort incomplètes. L'auteur du *Mégallé 'amoukôth* paraît faire allusion à ce passage en parlant du mystère des *quatre degrés de l'échelle de Jacob* (סוד ד' שבילות בסולם שראה יעקב). Voy. le livre *Yalkout Reoubéni*, article מלאך, n. 99.

(2) Voy. par exemple *Pirké Rabbi Eliezer*, chap. IV, où il est dit que le trône de Dieu est entouré de quatre légions d'anges qui ont à leur tête quatre archanges : Micaël, Gabriel, Uriel et Raphaël. Cf. le *Midrasch des Nombres* ou *Bemidbar rabbâ*, sect. 2 (fol. 179, col. a).

(3) Le mot *tarschtsch*, qui désigne une pierre précieuse, est pris ici par les rabbins dans le sens de *mer* ; or, comme la mer, selon la tradition rabbinique, forme le tiers du monde, on a trouvé, dans le passage de Daniel, une allusion à la grandeur de chacun des trois mondes, appelés *anges*. Les trois mondes, comme on va le voir, sont : celui des intelligences séparées, celui des sphères célestes, et le monde sublunaire. — Le passage que Maïmonide interprète ici se trouve dans le *Beréschith rabbâ*, sect. 68 (fol. 61, col. b) ; cf. Talmud de Babylone, traité *'Hullîn*, fol. 91 b.

charie, après avoir décrit (ch. VI, v. 1) *les quatre chariots sortant d'entre deux montagnes, lesquelles montagnes étaient d'airain* (NE'HOSCHETH), il ajoute pour en donner l'explication (*Ibid*, v. 5): *Ce sont les quatre vents qui sortent de là où ils se tenaient devant le maître de toute la terre*, et qui sont la cause de tout ce qui naît ⁽¹⁾. Dans la mention de l'airain (NE'HOSCHETH), comme dans les mots *de l'airain poli* (NE'HOSCHETH KALAL, Ezéch., I, 7), on n'a eu en vue qu'une certaine *homonymie*, et tu entendras plus loin une observation là-dessus ⁽²⁾. — Quant à ce qu'ils disent *que l'ange est le tiers de l'univers*, — ce qu'ils expriment textuellement dans le *Beréschîth rabbâ* par les mots שְׁמַלְאךְ שְׁלִישׁוֹ שֶׁל עוֹלָם, — c'est très clair, et nous l'avons déjà exposé dans notre grand ouvrage sur la loi traditionnelle ⁽³⁾. En effet, l'ensemble des choses créées se divise en trois parties : 1° les *Intelligences séparées*, qui sont les anges ; 2° les corps des sphères célestes ; 3° la matière première, je veux dire les corps continuellement variables, qui sont au-dessous de la sphère céleste.

C'est ainsi que doit comprendre celui qui veut comprendre les énigmes prophétiques, s'éveiller du sommeil de l'indolence, être sauvé de la mer de l'ignorance et s'élever aux choses supé-

(1) L'auteur, selon son habitude, ne se prononce pas clairement sur le sens de ces visions. Dans ce passage de Zacharie, où il veut faire ressortir l'emploi du nombre *quatre*, il voit sans doute encore une fois une allusion aux quatre *sphères* et aux quatre *forces* dont il a parlé. Dans les *deux montagnes*, les commentateurs ont vu, soit la matière et la forme, soit les *deux firmaments* dont l'auteur a parlé au commencement du chap. IX.

(2) L'auteur y reviendra à la fin des chapitres XXIX et XLIII de cette seconde partie, sans pourtant dire clairement de quelle homonymie il veut parler.

(3) Sur le mot arabe فִקָּה, voy. t. I, pag. 7, n. 1. L'auteur veut parler de son *Mischné Tôrâ* (répétition de la loi) ou *Abrégé du Talmud*; l'explication qu'il indique ici se trouve au liv. I, traité *Yesôdé ha-Tôrâ*, chap. 2, § 3.

rieures ⁽¹⁾. Quant à celui qui se plaît à nager dans les mers de son ignorance et à *descendre de plus en plus bas* ⁽²⁾, il n'aura pas besoin de fatiguer son corps; mais son cœur ne sera pas libre d'agitation ⁽³⁾ et il descendra naturellement au plus bas degré. Il faut bien comprendre tout ce qui a été dit et y réfléchir.

CHAPITRE XI.

Sache que, si un simple mathématicien lit et comprend ces sujets astronomiques dont il a été parlé, il peut croire qu'il s'agit là d'une preuve décisive (pour démontrer) que tels sont la forme et le nombre des sphères. Cependant il n'en est pas ainsi, et ce n'est pas là ce que cherche la science astronomique ⁽⁴⁾. A la vérité, il y en a de ces sujets qui sont susceptibles d'une démonstration ⁽⁵⁾ : c'est ainsi par exemple qu'il est démontré que l'orbite du soleil décline de l'équateur, et il n'y a pas de doute là-dessus.

(1) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, le mot למעלה est de trop ; il ne se trouve pas dans les mss.

(2) Par ces mots, que l'original arabe donne en hébreu, l'auteur a voulu sans doute faire allusion à un passage du Deutéronome, chap. XXVIII, v. 43.

(3) Le verbe יתכלי manque dans quelques manuscrits, et il n'est pas exprimé dans la traduction d'Al-'Harizi, qui porte לא יצטרך להניע גופו ולא לבו בשום תנועה, *il n'aura besoin d'agiter ni son corps ni son cœur par aucun mouvement*. Le texte arabe laisse un peu d'incertitude; les mots ולא קלבה pourraient aussi se lier à ce qui précède, et dans ce cas il faudrait traduire «..... il n'aura pas besoin de fatiguer son corps ni son cœur; il sera libre d'agitation, mais il descendra naturellement au plus bas degré. »

(4) C'est-à-dire : elle ne cherche pas à donner des démonstrations rigoureuses pour tous ses théorèmes; car elle se contente quelquefois de certaines hypothèses propres à expliquer les phénomènes, comme le sont, par exemple, les hypothèses des épicycles et des excentriques.

(5) Littéralement : *il y en a qui sont des sujets démontrables* (c.-à-d. dont on peut démontrer) *qu'ils sont ainsi*.

Mais qu'il a une sphère excentrique, ou un épicycle ⁽¹⁾, c'est ce qui n'a pas été démontré, et l'astronome ne se préoccupe pas de cela ; car le but de cette science est de poser un système avec lequel le mouvement de l'astre puisse être uniforme, circulaire, sans être jamais hâté, ni retardé, ni changé, et dont le résultat soit d'accord avec ce qui se voit ⁽²⁾. Avec cela, on a pour but ⁽³⁾ de diminuer les mouvements et le nombre des sphères autant que possible ; car, si par exemple nous pouvons poser un système au moyen duquel les mouvements visibles de tel astre peuvent se justifier par (l'hypothèse de) trois sphères, et un autre système au moyen duquel la même chose peut se justifier par quatre sphères, le mieux est de s'en tenir au système dans lequel le nombre des mouvements est moindre. C'est pourquoi nous préférons, pour le soleil, l'excentricité à l'épicycle, comme l'a dit Ptolémée ⁽⁴⁾. — Dans cette vue donc, puisque nous percevons les mouvements de toutes les étoiles fixes comme un seul mouvement invariable, et qu'elles ne changent pas de position les unes à l'égard des autres, nous soutenons ⁽⁵⁾ qu'elles sont toutes dans une

(1) Littéralement : *une sphère de circonvolution*. Voy. sur ce terme le t. I, pag. 358, n. 2.

(2) En d'autres termes : l'astronome fait des suppositions indémontrables en elles-mêmes, dans le but de justifier les anomalies qu'on observe dans le mouvement des astres et de faire voir qu'au fond ce mouvement reste circulaire et toujours égal ; tout ce qu'il lui faut, c'est que ses suppositions satisfassent aux observations.

(3) Le texte dit : *Il se propose* ; le sujet du verbe est *צֹהֵב אֱלֹהֵימָא*, l'astronome.

(4) Voy. *Almageste*, liv. III, chap. 3 et 4. Ptolémée montre que l'anomalie apparente du soleil peut s'expliquer aussi bien par l'hypothèse d'un épicycle que par celle d'un cercle excentrique ; mais il trouve plus raisonnable de s'attacher à l'hypothèse de l'excentrique, parce qu'elle est plus simple, et qu'elle ne suppose qu'un seul, et non deux mouvements.

(5) Au lieu de *עוֹלָנָא* (proprement : *nous nous fions à, nous sommes certains*), plusieurs mss. ont *עִמְלָנָא* ou *עִלְמָנָא*, leçons qui n'offrent pas ici de sens convenable. D'ailleurs, la préposition *עַלִי*, qui suit le verbe, parle aussi en faveur de la leçon que nous avons adoptée.

seule sphère ; mais il ne serait pas impossible que chacune de ces étoiles fût dans une sphère (particulière), de manière qu'elles eussent toutes un mouvement uniforme et que toutes ces sphères (tournassent) sur les mêmes pôles. Il y aurait alors des *Intelligences* selon le nombre des sphères, comme il est dit : *Ses légions peuvent-elles se compter* (Job, xxv, 3) ? c'est-à-dire, à cause de leur grand nombre ; car les Intelligences, les corps célestes et toutes les forces, tout cela ensemble forme *ses légions*, et leurs espèces doivent nécessairement être limitées par un certain nombre. Mais, dût-il en être ainsi, cela ne ferait aucun tort à notre classification ⁽¹⁾, en ce que nous avons compté pour une seule la sphère des étoiles fixes, de même que nous avons compté pour une seule les cinq sphères des planètes avec les nombreuses sphères qu'elles renferment ; car tu as bien compris que nous n'avons eu d'autre but que de compter (comme une seule) la totalité de chaque force que nous percevons dans la nature comme un seul ensemble ⁽²⁾, sans nous préoccuper de rendre un compte exact du véritable état des intelligences et des sphères ⁽³⁾.

(1) C'est-à-dire : dût-on admettre que chacune des étoiles fixes se trouve dans une sphère particulière, cela ne dérangerait en rien la classification que nous avons adoptée, en divisant toutes les sphères célestes en quatre groupes, par rapport aux quatre espèces de forces émanées d'elles.

(2) C'est-à-dire, de nous rendre compte de l'ensemble des forces émanées des sphères célestes, et dans lesquelles on peut distinguer quatre espèces, dont chacune présente un ensemble de forces particulières homogènes. — Au lieu de אלקוה au singulier, leçon qu'a reproduite Ibn-Tibbon (כל כח אשר השגנוהו), les deux mss. de Leyde ont אלקוי au pluriel ; de même Al-Harizi : מכלל הכחות אשר נשיגם. D'après cette leçon, il faudrait traduire : *de rendre compte de l'ensemble des forces que nous percevons généralement dans la nature.*

(3) C'est-à-dire, d'en fixer exactement le nombre. — Au lieu de חריר (avec *rêsch*), quelques mss. ont חריר (avec *daleth*). Cette dernière leçon, qui signifie *limiter*, a été suivie par les deux traducteurs hébreux ; Ibn-Tibbon a le לגבול, et Al-Harizi להגבלת. La leçon que

Mais notre intention, en somme, est (de montrer) : 1° Que tous les êtres en dehors du Créateur se divisent en trois classes : la première (comprend) les intelligences séparées; la deuxième, les corps des sphères célestes, qui sont des *substrata* pour des formes stables et dans lesquelles la forme ne se transporte pas d'un *substratum* à l'autre, ni le *substratum* lui-même n'est sujet au changement; la troisième, ces corps qui naissent et périssent et qu'embrasse une seule matière. 2° Que le *régime* descend ⁽¹⁾ de Dieu sur les *intelligences*, selon leur ordre (successif), que les Intelligences, de ce qu'elles ont reçu elles-mêmes, épanchent des bienfaits et des lumières sur les corps des sphères célestes, et que les sphères enfin épanchent des forces et des bienfaits sur ce (bas) corps qui naît et périt, (en lui communiquant) ce qu'elles ont reçu de plus fort de leurs principes ⁽²⁾.


Il faut savoir que tout ce qui, dans cette classification, communique un bien quelconque, n'a pas uniquement pour but final de son existence, tout *donneur* qu'il est ⁽³⁾, de donner à celui qui reçoit; car (s'il en était ainsi), il s'ensuivrait de là une pure absurdité. En effet, la *fin* est plus noble que les choses qui existent pour cette fin; or, il s'ensuivrait (de ladite supposition) que ce qui est plus élevé, plus parfait et plus noble existe en faveur de ce qui lui est inférieur, chose qu'un homme intelligent ne saurait s'imaginer. Mais il en est comme je vais le dire : Quand une chose possède un certain genre de perfection, tantôt cette perfection y occupe une étendue (suffisante) pour que la

nous avons adoptée est préférée par Ibn-Falaquéra; Voy. *Moré ha-Moré*, appendice, p. 154.

(1) Le verbe *فِيض* (فيض), que nous sommes obligé de rendre de différentes manières, signifie proprement : *s'épancher, se verser, découler, émaner*. Voyez sur cette expression le chap. suivant, et le t. I, pag. 244, n. 1.

(2) Par les *principes* ou *origines* des sphères célestes, il faut entendre les *intelligences*.

(3) Littéralement : *l'existence, le but et la fin de ce donneur ne sont pas uniquement, etc.*

chose elle-même soit parfaite, sans qu'il s'en communique une perfection à une autre chose; tantôt la perfection a une étendue telle qu'il y en a de reste pour perfectionner autre chose. Ainsi, pour citer un exemple, tu dirais qu'il y a tel homme qui possède une fortune suffisante seulement pour ses besoins et qu'il n'en reste rien de trop dont un autre puisse tirer profit, et tel autre qui possède une fortune dont il lui reste en surplus ⁽¹⁾ de quoi enrichir beaucoup de monde, de sorte qu'il puisse en donner à une autre personne suffisamment pour que cette personne soit également riche et en ait assez de reste pour enrichir une troisième personne. Il en est de même dans l'univers : l'*épanchement*, qui vient de Dieu pour produire des Intelligences séparées, se communique aussi de ces intelligences pour qu'elles se produisent les unes les autres, jusqu'à l'intellect actif avec lequel cesse la production des (intelligences) *séparées*. De chaque (intelligence) séparée, il émane également une autre production ⁽²⁾, jusqu'à ce que les sphères aboutissent à celle de la lune. Après cette dernière vient ce (bas) corps qui naît et périt, je veux dire la matière première et ce qui en est composé. De chaque sphère il vient des forces (qui se communiquent) aux éléments, jusqu'à ce que leur *épanchement* s'arrête au terme (du monde) de la naissance et de la corruption. 

Nous avons déjà exposé que toutes ces choses ne renversent rien de ce qu'ont dit nos prophètes et les soutiens de notre Loi ⁽³⁾; car notre nation était une nation savante et parfaite, comme Dieu l'a proclamé par l'intermédiaire du Maître qui nous a perfectionnés, en disant : *Cette grande nation seule est un peuple*

(1) Des deux mots ענה מנה, qui se trouvent dans tous les mss., le premier se rapporte à la fortune (אֱלֵמָנָה), et le second à la personne (אֲנִי), littéralement : *dont il reste de sa part*.

(2) C'est-à-dire, chaque intelligence séparée, en produisant l'intelligence qui est au-dessous d'elle, fait émaner d'elle une autre production, qui est une des sphères célestes.

(3) C'est-à-dire, les docteurs, qui portent et propagent la tradition. Cf. ci-dessus, page 65, n. 3.

sage et intelligent (Deut. IV, 6). Mais lorsque les méchants d'entre les nations ignorantes eurent anéanti nos belles qualités, détruit nos sciences ⁽¹⁾ et nos livres et massacré nos savants, — de sorte que nous devînmes ignorants, ainsi qu'on nous en avait menacés à cause de nos péchés, en disant : *Et la sagesse de ses sages périra, et l'intelligence de ses hommes intelligents disparaîtra* (Isaïe, XXIX, 14), — nous nous mêlâmes à ces nations ⁽²⁾, et leurs opinions passèrent à nous, ainsi que leurs mœurs et leurs actions. De même qu'on a dit, au sujet de l'assimilation des actions : *Ils se sont mêlés aux nations et ont appris leurs actions* (Ps. CVI, 35), de même on a dit, au sujet des opinions des nations ignorantes transmises à nous : *Et ils se contentent dès enfants des étrangers* (Isaïe, II, 6) ⁽³⁾, ce que Jonathan ben-Uziel traduit : *Et ils suivent les lois des nations*. Lors donc que nous eûmes été élevés dans l'habitude des opinions des peuples ignorants, ces sujets philosophiques parurent être aussi étrangers à notre Loi qu'ils l'étaient aux opinions des peuples ignorants, bien qu'il n'en soit pas ainsi.

Puisque, dans notre discours, il a été question à plusieurs reprises de l'épanchement (venant) de Dieu et des intelligences,

(1) La plupart des mss., et les meilleurs, portent חכמנא, et il faut prononcer חכמנא (plur. de חכמה). Les deux versions hébraïques ont חכמתנו, au sing., et de même un seul de nos mss. arabes porte חכמתנו. Quelques autres mss. ont חכמאנא, nos sages, et même quelques mss. de la version d'Ibn-Tibbon ont חכמינו; mais cette dernière leçon est inadmissible; car les mots suivants, ואהלכוא עלמאנא, seraient une répétition inutile.

(2) Pour être plus exact, il faudrait traduire : *et que nous nous mêlâmes à eux*; car le complément de la phrase, dans le texte arabe, ne commence qu'au verbe פתערת. Nous avons un peu modifié la construction de la phrase pour la rendre moins embarrassée.

(3) Nous avons dû adopter, pour le mot ישפיקו, la traduction que l'auteur en donne lui-même au chap. VII de la I^{re} partie. Dans la version de Jonathan, tous les mss. ont ici le verbe יהבון, tandis que dans la I^{re} partie, on lit אזליק, comme dans nos éditions de la paraphrase chaldaique.

il faut que nous t'en exposions le véritable sens, je veux dire l'idée qu'on désigne par le mot *épanchement*. Après cela, je commencerai à parler de la *nouveauté du monde*.

CHAPITRE XII.

Il est évident que tout ce qui est *né* ⁽¹⁾ a nécessairement une cause efficiente qui l'a fait naître après qu'il n'avait pas existé. Cet efficient prochain ne peut qu'être ou corporel ou incorporel ; cependant, un corps quelconque n'agit pas en tant que corps, mais il exerce *telle* action parce qu'il est *tel* corps, je veux dire (qu'il agit) par sa forme. Je parlerai de cela plus loin. Cet efficient prochain, producteur de la chose *née*, peut être lui-même *né* (d'autre chose) ; mais cela ne peut se continuer à l'infini, et au contraire, dès qu'il y a une chose née, il faut nécessairement que nous arrivions à la fin à un producteur primitif, increé, qui ait produit la chose. Mais alors il reste la question (de savoir) pourquoi il a produit maintenant et pourquoi il ne l'a pas fait plus tôt, puisqu'il existait. Il faut donc nécessairement que cet acte nouveau ait été impossible auparavant ⁽²⁾ : soit que, l'agent étant corporel, il manquât un certain *rapport* entre l'agent et l'objet de l'action ; soit que, l'agent étant incorporel, il manquât la *disposition de la matière* ⁽³⁾. Tout cet exposé est le résultat de

(1) Sur le sens du mot חֲדָשׁ, voy. t. I, p. 235, n. 2 ; nous traduisons ce mot tantôt par *nouveau* ou *nouvellement survenu*, tantôt par *né* ou par *créé*.

(2) Littéralement : *Il faut donc nécessairement que l'impossibilité de cet acte nouveau, avant qu'il survînt, soit venue, ou bien d'un manque de rapport, etc.*

(3) Cf. ci-dessus, pag. 22, propos. xxv, et pag. 30, n. 2 ; l'auteur entre ci-après dans de plus amples explications sur ce qu'il entend par *rapport* et par *disposition de la matière*. — Tous les mss. arabes ont מאדָּה, sans article ; les deux traducteurs hébreux ont ajouté l'article (החומר).

la spéculation *physique*, sans que, pour le moment, on se préoccupe ni de l'éternité ni de la nouveauté du monde ; car ce n'est pas là le but de ce chapitre.

Il a été exposé dans la science physique que tout corps qui exerce une certaine action sur un autre corps n'agit sur ce dernier qu'en l'approchant, ou en approchant quelque chose qui l'approche, si cette action s'exerce par des intermédiaires. Ainsi, par exemple, ce corps qui a été chauffé maintenant, l'a été, ou bien parce que le feu lui-même l'a approché, ou bien parce que le feu a chauffé l'air et que l'air environnant le corps l'a chauffé, de sorte que c'est la masse d'air chaud qui a été l'agent prochain pour chauffer ce corps. C'est ainsi que l'aimant attire le fer de loin au moyen d'une force qui se répand de lui dans l'air qui approche le fer. C'est pourquoi il n'exerce pas l'attraction à quelque distance que ce soit, de même que le feu ne chauffe pas à quelque distance que ce soit, mais seulement à une distance qui permet la modification de l'air qui est entre lui et la chose chauffée par sa force ; mais lorsque la chaleur de l'air venant de ce feu se trouve coupée (ou éloignée) de dessous la cire, celle-ci ne peut plus se fondre par elle ; il en est de même pour ce qui concerne l'attraction. Or, pour qu'une chose qui n'a pas été chaude le devînt ensuite, il a fallu nécessairement qu'il survînt une cause pour la chauffer, soit qu'il *naquit* un feu, soit qu'il y en eût un à une certaine distance qui fût changée. C'est là le *rapport* qui manquait d'abord et qui ensuite est survenu. De même, (si nous cherchons) les causes de tout ce qui survient dans ce monde en fait de créations nouvelles, nous trouverons que ce qui en est la cause, c'est le mélange des éléments, corps qui agissent les uns sur les autres et reçoivent l'action les uns des autres, je veux dire que la cause de ce qui naît c'est le rapprochement ou l'éloignement des corps (élémentaires) les uns des autres. — Quant à ce que nous voyons naître sans que ce soit la simple conséquence du mélange ⁽¹⁾, — et ce sont toutes les

(1) Littéralement : *Quant à ce que nous trouvons en fait de choses nées*

formes, — il faut pour cela aussi un efficient, je veux dire quelque chose qui *donne* la forme. Et ceci n'est point un corps ; car l'efficient de la forme est une forme sans matière, comme il a été exposé en son lieu ⁽¹⁾, et nous en avons précédemment indiqué la preuve ⁽²⁾. Ce qui peut encore servir à te l'expliquer, c'est que tout mélange est susceptible d'augmentation et de diminution et arrive petit à petit, tandis qu'il n'en est pas ainsi des formes ; car celles-ci n'arrivent pas petit à petit, et à cause de cela elles n'ont pas de mouvement, et elles surviennent et disparaissent en un rien de temps ⁽³⁾. Elles ne sont donc pas l'effet du mélange ; mais le mélange ne fait que *disposer* la matière à recevoir la forme. L'efficient de la forme est une chose non susceptible de division, car son action est de la même espèce que lui ⁽⁴⁾ ; il est donc évident que l'efficient de la forme, je veux dire ce qui la donne, est nécessairement une forme, et celle-ci est une (forme) *séparée* ⁽⁵⁾. Il est inadmissible que cet efficient, qui est incorporel, produise son impression par suite d'un certain *rapport*. En effet, n'étant point un corps, il ne saurait ni s'approcher ni s'éloigner, ni aucun corps ne saurait s'approcher ou s'éloigner de lui ; car il n'existe pas de rapport de distance entre le corporel et l'incorporel. Il s'ensuit nécessairement de là que l'absence de cette action ⁽⁶⁾ a pour cause le manque de disposition de telle matière pour recevoir l'action de l'*être séparé*.

qui ne suivent point un mélange, c'est-à-dire dont la naissance ne saurait s'expliquer par le seul mélange des éléments.

(1) Littéralement : *dans ses endroits* ; c'est-à-dire, dans les endroits de la *Physique* et de la *Métaphysique* qui traitent de ce sujet.

(2) L'auteur veut parler sans doute de ce qu'il a dit, au chap. IV, de la production des formes par l'intellect actif. Voy. ci-dessus, pag. 57-59

(3) Cf. ci-dessus, pag. 6, n. 2, et pag. 7, n. 2.

(4) L'action de cet efficient, ou la forme, étant incorporelle et indivisible, l'efficient doit l'être également. Cf. ci-dessus, p. 8 et 9, la VII^e proposition et les notes que j'y ai jointes.

(5) Voy. ci-dessus, p. 31, n. 2.

(6) C'est-à-dire, de celle qui vient de l'*être séparé*, donnant la forme.

Il est donc clair que l'action que les corps (élémentaires), en vertu de leurs formes (particulières), exercent les uns sur les autres a pour résultat de disposer les (différentes) matières à recevoir l'action de ce qui est incorporel, c'est-à-dire les actions qui sont les *formes*⁽¹⁾. Or, comme les impressions de l'*intelligence séparée*⁽²⁾ sont manifestes et évidentes dans ce monde, — je veux parler de toutes ces nouveautés (de la nature) qui ne naissent pas du *seul* mélange en lui-même, — on reconnaîtra nécessairement que cet efficient n'agit pas par contact, ni à une distance déterminée, puisqu'il est incorporel. Cette action de l'*intelligence séparée* est toujours désignée par le mot *épanchement* (פִּיּוּחַ), par comparaison avec la source d'eau qui s'*épanche* de tous côtés et qui n'a pas de côtés déterminés, ni d'où elle proflue, ni par où elle se répande ailleurs, mais qui jaillit de partout et qui arrose continuellement tous les côtés (à l'entour), ce qui est près et ce qui est loin. Car il en est de même de cette intelligence : aucune force ne lui arrive d'un certain côté ni d'une certaine distance, et sa force n'arrive pas non plus ailleurs par un côté déterminé, ni à une distance déterminée, ni dans un temps plutôt que dans un autre temps ; au contraire, son action est perpétuelle, et toutes les fois qu'une chose a été *disposée*⁽³⁾, elle reçoit cette action toujours existante qu'on a désignée par le mot *épanchement*. De même encore, comme on a démontré l'incorporalité du Créateur et établi que l'univers est son œuvre et qu'il en est, lui, la cause efficiente, — ainsi que nous l'avons exposé et que nous l'expo-

(1) Littéralement : *lesquelles actions sont les formes* ; le pronom relatif *lesquelles* se rapporte irrégulièrement au mot פִּעּוּל, action, qui est au sing. Le sens est : que c'est de l'être incorporel ou *séparé* qu'émanent les véritables formes constituant l'essence des choses.

(2) C'est-à-dire, la dernière des intelligences séparées, qui est l'*intellect actif*.

(3) Ibn-Tibbon traduit : כָּל אֲשֶׁר יִזְדְּמֵן דָּבָר ; cette version est critiquée par Ibn-Falaquera (*More ha-More*, appendice, p. 154), qui préfère traduire : כָּל דָּבָר שֶׁהוּא מוּכָן. La version d'Al-Harizi porte : כָּל דָּבָר שֶׁהוּא מוּכָן, toutes les fois qu'il se rencontre une chose disposée.

serons encore, — on a dit que le monde vient de l'*épanchement* de Dieu et que Dieu a *épanché* sur lui tout ce qui y survient ⁽¹⁾. De même encore on a dit que Dieu a *épanché* sa science sur les prophètes. Tout cela signifie que ces actions sont l'œuvre d'un être incorporel ; et c'est l'action d'un tel être qu'on appelle *épanchement*. La langue hébraïque aussi a employé ce mot, je veux dire (le mot) *épanchement*, en parlant de Dieu par comparaison avec la source d'eau qui s'*épanche* ⁽²⁾, ainsi que nous l'avons dit. En effet, on n'aurait pu trouver d'expression meilleure que celle-là, je veux dire *féidh* (épanchement), pour désigner par comparaison l'action de l'*être séparé* ; car nous ne saurions trouver un mot réellement correspondant à la véritable idée, la conception de l'action de l'*être séparé* étant chose très difficile, aussi difficile que la conception de l'existence même de l'*être séparé*. De même que l'imagination ne saurait concevoir un être que comme corps ou comme force dans un corps, de même elle ne saurait concevoir qu'une action puisse s'exercer autrement que par le contact d'un agent, ou du moins à une certaine distance (limitée) et d'un côté déterminé. Or, comme pour certains hommes, même du vulgaire, c'est une chose établie que Dieu est incorporel, ou même qu'il *n'approche* pas de la chose qu'il fait, ils se sont imaginé qu'il donne ses ordres aux anges et que ceux-ci exécutent les actions par contact et par un *approche* corporel, comme nous agissons

(1) Cf. Ibn-Gebirol, *La Source de vie*, liv. V, § 64 (*Mélanges de philosophie juive et arabe*, pag. 138).

(2) Pour être plus exact, l'auteur aurait dû dire que la langue hébraïque emploie une image analogue, en appelant Dieu une *source d'eau vive* (Jérémie, II, 13) ; car la langue biblique, comme on le pense bien, n'offre aucun mot qui exprime l'idée philosophique que désigne le mot arabe *فيض* (épanchement), et les rabbins du moyen âge ont employé dans ce sens la racine *עפץ*, qui, dans les dialectes araméens, signifie *affluer, profluer, abonder*, et qui ne se trouve qu'une seule fois dans l'hébreu biblique, comme substantif, dans le sens d'*affluence, abondance* (Deutéron. XXXIII, 19). Mais on verra, à la fin de ce chapitre, que l'auteur interprète dans le sens philosophique le mot *מקור*, *source*.

nous-mêmes sur ce que nous faisons ; ils se sont donc imaginé que les anges aussi sont des corps. Il y en a qui croient que Dieu ordonne la chose en parlant comme nous parlons, je veux dire par des lettres et des sons, et qu'alors la chose se fait ⁽¹⁾. Tout cela, c'est suivre l'imagination, qui est aussi, en réalité, le *yécer ha-ra'* (la fantaisie mauvaise) ⁽²⁾ ; car tout vice rationnel ou moral est l'œuvre de l'imagination ou la conséquence de son action. Mais ce n'est pas là le but de ce chapitre. Nous avons plutôt l'intention de faire comprendre ce qu'on entend par l'*épanchement*, en parlant soit de Dieu, soit des Intelligences ou des anges, qui sont incorporels ⁽³⁾. On dit aussi des forces des sphères célestes qu'elles *s'épanchent* sur le (bas) monde, et on dit : « l'*épanchement* de la sphère céleste, » quoique les effets produits par celle-ci viennent d'un corps et qu'à cause de cela les astres agissent à une distance déterminée, je veux dire suivant qu'ils sont près ou loin du centre (du monde) et selon leur rapport mutuel ⁽⁴⁾. C'est ici le premier point de départ de l'astrologie judiciaire ⁽⁵⁾.

(1) Au lieu de *הדרבור*, qu'ont généralement les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire *הדרבר*, comme l'a l'édition *princeps* ; le verbe *וַיַּפְעֵל* est au passif (ponctuez : *וַיַּפְעֵל*). Al-'Harizi traduit : *וַיְהִי הַדְּבָר* ; Ibn-Falaquera (*More ha-More*, p. 94) *וַיַּחֲפֹעַל אוֹתוֹ הַדְּבָר*.

(2) Le mot *יָצָר* (formation, création) désigne, au figuré, le *penchant naturel* (Genèse, VI, 5 ; VIII, 21), et les rabbins désignent par *יָצָר הָרַע* toute espèce de dégénération morale, le mauvais penchant, la passion, ou le dérèglement de l'imagination.

(3) Littéralement : *L'intention est plutôt la compréhension du sens de l'épanchement qui se dit à l'égard de Dieu et à l'égard des intelligences, je veux dire des anges, parce qu'ils sont incorporels.*

(4) C'est-à-dire, selon leur position respective les uns à l'égard des autres.

(5) Littéralement : *C'est par ici qu'on est entré dans les jugements des astres ou dans l'astrologie.* L'auteur, comme on le pense bien, rejetait cette science chimérique, qui avait séduit même quelques esprits élevés parmi les juifs, comme par exemple le célèbre Ibn-Ezra. Maïmonide s'est prononcé contre cette science, dans les termes les plus énergiques. Voyez surtout sa *Lettre aux docteurs de Marseille*.

Quant à ce que nous avons dit que les prophètes aussi ont présenté métaphoriquement l'action de Dieu par l'idée de l'épanchement, c'est, par exemple, dans ce passage : *Ils m'ont abandonné, moi, source d'eau vive* (Jérémie, II, 13), ce qui signifie *épanchement de la vie*, c'est-à-dire de l'existence, qui, indubitablement, est la vie. De même on a dit : *Car auprès de toi est la source de la vie* (Ps. XXXVI, 10), ce qui veut dire l'épanchement de l'existence ; et c'est encore la même idée qui est exprimée à la fin de ce passage par les mots : *dans ta lumière nous voyons la lumière* (ce qui veut dire) que, grâce à l'épanchement de l'intellect (actif) qui est émané de toi, nous pensons, et par là nous sommes dirigés et guidés ⁽¹⁾ et nous percevons l'intellect (actif). Il faut te bien pénétrer de cela.

CHAPITRE XIII.

Sur la question de savoir si le monde est éternel ou créé, ceux qui admettent l'existence de Dieu ont professé trois opinions différentes ⁽²⁾ :

I. La *première opinion*, embrassée par tous ceux qui admettent la Loi de Moïse, notre maître, est (celle-ci) : Que l'univers, dans sa totalité, je veux dire tout être hormis Dieu, c'est Dieu qui l'a produit du néant pur et absolu ; qu'il n'avait existé (d'abord) que Dieu seul et rien en dehors de lui, ni ange, ni sphère, ni ce qui est à l'intérieur de la sphère céleste ; qu'ensuite il a

(1) Le mot ונסתדרל, *et nous nous guidons*, n'a pas été rendu dans les versions hébraïques. Al-'Harizi finit ce chapitre par les mots נשכיל ונלך, *en sagesse et en marche*. Ibn-Falaquera (*More ha-More*, p. 94) en traduit ainsi les derniers mots : נשכיל וינחה אותנו ויורנו השכל.

(2) Littéralement : *les opinions des hommes sur l'éternité du monde ou sa nouveauté, chez tous ceux qui ont admis qu'il existe un Dieu, sont trois opinions*. — Pour אלהא מונור, les mss. ont généralement מונורא, à l'accusatif, ce qui est incorrect.

produit tous ces êtres, tels qu'ils sont, par sa libre volonté et non pas *de* quelque chose ; enfin, que le temps lui-même aussi fait partie des choses créées, puisqu'il accompagne le mouvement, lequel est un accident de la chose mue, et que cette chose elle-même dont le temps accompagne le mouvement a été créée et est *née* après ne pas avoir existé. Que si l'on dit : « Dieu fut avant de créer le monde, » — où le mot *fut* indique un temps, — et de même s'il s'ensuit de là pour la pensée ⁽¹⁾ que son existence avant la création du monde s'est *prolongée* à l'infini, il n'y a dans tout cela que supposition ou imagination de temps et non pas réalité de temps ; car le temps est indubitablement un accident, et il fait partie, selon nous, des accidents *créés* aussi bien que la noirceur et la blancheur. Bien qu'il ne soit pas de l'espèce de la *qualité* ⁽²⁾, il est pourtant, en somme, un accident inhérent au mouvement, comme il est clair pour celui qui a compris ce que dit Aristote pour expliquer le temps et son véritable être ⁽³⁾.

Nous allons ici donner une explication, qui sera utile pour le sujet que nous traitons, bien qu'elle ne s'y rapporte pas directement. Ce qui (disons-nous) a fait que le *temps* est resté une chose obscure pour la plupart des hommes de science, de sorte qu'ils ont été indécis ⁽⁴⁾ — comme par exemple Gallien ⁽⁵⁾ et

(1) Littéralement : *et de même tout ce qui en est entraîné* (comme conséquence) *dans l'esprit*. Ibn-Tibbon traduit : *וכן כל מה שיעלה בשכל* ; cette version est justement critiquée par Ibn-Falaquéra (*More ha-More*, Appendice, pag. 154), qui fait observer que le verbe arabe *ينجر* (يسجر) ressemble à la forme hébraïque *יגר* (*niph'al* de *גר*, *entraîner*), et qu'il ne convient pas ici de traduire par *שכל*, *intelligence*, le mot arabe *له*, qui signifie *esprit, pensée*.

(2) C'est-à-dire, bien qu'il n'entre pas dans la catégorie de la *qualité*, comme la noirceur, la blancheur et la plupart des accidents.

(3) Voy. ci-dessus, pag. 15, la xv^e propos. et les notes.

(4) Littéralement : *de sorte que sa chose (ou son idée) les a rendus perplexes*.

(5) Cf. le t. I, chap. lxxiii, pag. 381.

d'autres — sur la question de savoir s'il a, ou non, une existence réelle, c'est qu'il est un accident dans un (autre) accident. En effet, les accidents qui existent dans les corps d'une manière immédiate, comme les couleurs et les goûts, on les comprend du premier abord et on en conçoit l'idée. Mais les accidents dont les *substrata* sont d'autres accidents, comme, par exemple, l'éclat dans la couleur, la courbure et la rondeur dans la ligne, sont une chose très obscure, surtout lorsqu'il se joint à cela (cette circonstance) que l'accident qui sert de *substratum* n'est pas dans un état fixe, mais change de condition ⁽¹⁾; car alors la chose est plus obscure. Or, dans le temps, les deux choses sont réunies; car (d'abord) il est un accident inhérent au mouvement, lequel est un accident dans la chose mue; et (ensuite) le mouvement n'est pas dans la condition de la noirceur et de la blancheur, qui sont quelque chose de fixe mais au contraire, il est de la véritable essence du mouvement de ne pas rester un seul clin d'œil dans le même état. C'est donc là ce qui a fait que le temps est resté une chose obscure. Notre but est (d'établir) que, pour nous autres, il est une chose créée et *née*, comme les autres accidents et comme les substances qui portent ces accidents. Par conséquent, la production du monde par Dieu n'a pu avoir un commencement *temporel*, le temps faisant partie lui-même des choses créées. Il faut que tu médites profondément sur ce sujet, afin que tu ne sois pas en butte aux objections auxquelles ne saurait échapper celui qui ignore cela. En effet, dès que tu affirmes (qu'il existait) un *temps* avant le monde, tu es obligé d'admettre l'*éternité*; car le temps étant un accident, auquel il faut nécessairement un *substratum*, il s'en suivrait de là qu'il a existé quelque chose avant l'existence de

(1) Littéralement : *mais dans un état après un (autre) état*. Ibn-Tibbon traduit : אבל ישתנה מענין אל ענין. L'un des mss. de Leyde (n. 18) a : ויתגיר פי חאלה בער חאלה; mais, cette construction étant incorrecte, je crois que le copiste s'est permis ici d'ajouter un mot (יתגיר), d'après la version hébraïque, comme il l'a fait dans d'autres endroits.

ce monde qui existe maintenant, et c'est à cela précisément que nous voulons échapper.

Telle est donc l'une des (trois) opinions, qui forme indubitablement un principe fondamental de la Loi de Moïse, notre maître, le second principe après celui de l'unité (de Dieu); et il ne doit point te venir à l'idée qu'il puisse en être autrement. Ce fut notre père Abraham qui commença à publier cette opinion, à laquelle il avait été amené par la spéculation; c'est pourquoi il proclama *le nom de l'Éternel, Dieu de l'univers* ⁽¹⁾. Il a clairement exprimé cette opinion en disant : *Créateur du ciel et de la terre* (Genèse, XIV, 22).

II. La *deuxième opinion* est celle de tous les philosophes dont nous avons entendu parler, ou dont nous avons vu les paroles. Il est inadmissible, disent-ils, que Dieu produise quelque chose du néant, et il n'est pas non plus possible, selon eux, qu'une chose soit réduite au néant (absolu); je veux dire, qu'il n'est pas possible qu'un être quelconque, ayant matière et forme, soit né sans que la matière ait jamais existé, ni qu'il périsse de manière que la matière elle-même soit réduite au néant absolu ⁽²⁾. Attribuer à Dieu la faculté de (faire) pareille chose, ce serait, selon eux, comme si on lui attribuait la faculté de réunir au même instant ⁽³⁾ les deux contraires, ou de créer son semblable, ou de se

(1) Voy. Genèse, XXI, 33, et cf. le t. I, pag. 3, note 2.

(2) Littéralement : *qu'il naisse un être quelconque ayant matière et forme du non-être absolu de cette matière, ni qu'il périsse en le non-être absolu de cette matière*. Tous les mss. ont les deux fois *תֵּלַךְ אֶלְמַאדָּה*, cette matière; de même, les versions d'Ibn-Tibbon et d'Al-'Harizi : *הַחֲמֵר הָיָה*. Dans le *Moré ha-Moré* d'Ibn-Falaquéra, tant dans l'édition imprimée (pag. 95) que dans les mss., on lit *אִוְתָהּ הַצּוּרָה*, cette forme; mais cette leçon est inadmissible.

(3) La version d'Ibn-Tibbon ajoute les mots *בְּנוֹשָׁא אַחֶר* dans un même sujet. En effet, ces mots sont sous-entendus dans le texte arabe; car il n'y a vraiment contradiction qu'en supposant les deux contraires réunis au même instant et dans le même sujet. Cf. la I^{re} partie, chap. LXXV, à la fin de la I^{re} méthode (pag. 443) et III^e partie, chap. XV.

corporifier, ou de créer un carré dont la diagonale soit égale au côté, ou de semblables choses impossibles. Ce qui est sous-entendu dans leurs paroles, c'est qu'ils veulent dire que, de même qu'il ne peut être taxé d'impuissance pour ne pas produire les choses impossibles, — car l'impossible a une nature stable, qui n'est pas l'œuvre d'un agent, et qui, à cause de cela, est invariable ⁽¹⁾, — de même on ne saurait lui attribuer l'impuissance, parce qu'il ne serait pas capable de produire quelque chose du néant (absolu); car cela est de la catégorie de toutes les choses impossibles. Ils croient donc qu'il existe une matière qui est éternelle comme Dieu; que lui, il n'existe pas sans elle, ni elle sans lui. Cependant ils ne croient pas pour cela qu'elle occupe dans l'être le même rang que Dieu; mais, au contraire, Dieu est (selon eux) la *cause* par laquelle elle existe, et elle est pour lui ce que l'argile est pour le potier, ou ce que le fer est pour le forgeron. Il crée dans elle ce qu'il veut : tantôt il en forme ciel et terre, tantôt il en forme autre chose. Les partisans de cette opinion croient que le ciel aussi est né et (qu'il est) périssable, mais qu'il n'est pas né du néant, ni ne doit périr (de manière à retourner) au néant. Au contraire, de même que les individus des animaux naissent et périssent (en sortant) d'une matière qui existe et (en retournant) à une matière qui existe, de même le ciel est né et doit périr, et il en est de sa naissance et de sa corruption comme de celles des autres êtres qui sont au-dessous de lui. Ceux qui appartiennent à cette secte se divisent en plusieurs classes, dont il est inutile de mentionner dans ce traité les divisions et les opinions; mais ⁽²⁾ le principe universel de cette secte est celui que je t'ai dit. Platon aussi professe cette opinion; tu trouveras qu'Aristote rapporte de lui dans l'*Acroasis* (ou la *Physique*) qu'il croyait, — c'est-à-dire Platon, — que le ciel est né

(1) Voy. la III^e partie de cet ouvrage, chap. xv.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent généralement **אם כן**; il faut lire **אבל**, comme l'ont les mss.

et (qu'il est) périssable ⁽¹⁾, et de même tu trouveras son opinion clairement exprimée dans son livre à Timée ⁽²⁾. Cependant il ne croit pas ce que nous croyons, comme le pensent ceux qui n'examinent pas les opinions et n'étudient pas avec soin, et qui s'imaginent que notre opinion et la sienne sont semblables. Il n'en est point ainsi ; car nous, nous croyons que le ciel est né, non pas de quelque chose, mais du néant absolu, tandis que lui, il croit qu'il existait (virtuellement) et qu'il a été formé de quelque chose ⁽³⁾. Telle est la deuxième opinion.

(1) Voy. *Phys.*, liv. VIII, chap. 1, où Aristote dit que Platon seul considérait le temps comme *né* ; il est né, disait-il, en même temps que le ciel, qui lui-même est *né* : Ἄμα μὲν γὰρ αὐτὸν τῷ οὐρανῷ γεγονέναι, τὸν δ' οὐρανὸν γεγονέναι φησιν. On remarquera qu'Aristote dit seulement que, selon Platon, le ciel a été *produit*, mais non pas qu'il doive *périr* ; ailleurs Aristote dit même expressément que, selon le Timée, le ciel, quoique *né*, est impérissable et durera toujours (voy. le traité *Du Ciel*, liv. I, à la fin du chap. 10). C'est donc à tort que Maïmonide dit ici et plus loin (chap. xv et xxv) que, selon Platon, le ciel est *né* et sujet à la corruption. Cf. Ibn-Falaguéra, *Moré ha-Moré*, pag. 95.

(2) Voy. le Timée, pag. 28 B.C : Γέγονεν (ὁ οὐρανός) ὁρατός γὰρ ἀπτόσις τέ ἐστι καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δὲ αἰσθητά, δόξη περιληπτά μετὰ αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη. — Maïmonide a pu lire le Timée, dont il existait une traduction arabe intitulée كتاب طبياوس (Voy. Wenrich, *De auctorum græcorum versionibus, etc.*, p. 118). Presque tous les mss. ar., ainsi que les deux versions hébraïques, ont לְטִימֵאוֹס, à Timée ; nous avons reproduit cette leçon, quoiqu'elle renferme une inexactitude. Dans un de nos mss. on lit plus exactement : פִּי כְתָבָהּ טִימֵאוֹס (sans לְ), dans son livre Timée ; de même dans le *Moré ha-Moré*, l. c. : בְּסִפְרוֹ טִימֵאוֹס.

(3) On voit que, selon Maïmonide, la différence entre Platon et Aristote est celle-ci : que ce dernier admet, non-seulement l'éternité de la matière première, mais aussi celle du mouvement et du temps, tandis que Platon, tout en admettant l'éternité de la matière et du chaos, croit pourtant que le monde, tel qu'il est, a eu un commencement, que le ciel a été, comme les choses sublunaires, produit du chaos, et que par conséquent le mouvement et le temps ont eu un commencement. C'est dans ce sens que l'opinion de Platon a été généralement interprétée par les Arabes et par les scolastiques, et c'est dans ce sens encore que se

III. La *troisième opinion* est celle d'Aristote, de ses sectateurs et des commentateurs de ses ouvrages. Il soutient, avec les adeptes de la secte dont il vient d'être parlé, qu'aucune chose matérielle ne peut être produite sans une matière (préexistante),

prononce l'un des plus savants adeptes de la nouvelle école platonique d'Italie. Voici comment Léon Hébreu s'exprime sur cette question (*Dialoghi di amore*, III, édit. de Venise, 1572, fol. 145 et suiv.) : « Concedendo tutti gli huomini che'l sommo Dio genitore et opifce del mondo sia eterno, senza alcun principio temporale, son divisi nella production del mondo, se è ab eterno, o da qualche tempo in quà. Molti dei filosofi tengono essere prodotto ab eterno da Dio, e non havere mai havuto principio temporale, così come esso Dio non l'ha mai havuto, et di questa opinione è il grande Aristotile, et tutti i peripatetici... Ma gli fideli, et tutti quelli che credono la sacra legge di Moise, tengono che'l mondo fusse non ab eterno prodotto, anzi di nulla creato in principio temporale, et ancora alcuni dei filosofi par che sentino questo; per quali è il divino Platone, che nel Timeo pone il mondo essere fatto et genito da Dio, prodotto del chaos, che è la materia confusa, del quale le cose sono generate... È ben vero che lui fa il chaos, di che le cose sono fatte, eterno, cioè eternalmente prodotto da Dio, laqual cosa non tengono gli fideli; perche loro tengono che fino all' hora della creatione solo Dio fusse in essere senza mondo, et senza chaos, et che l'omnipotentia di Dio di nulla tutte le cose in principio di tempo habbia prodotto, che in effetto non par già chiaramente in Moise, che'l ponga materia coeterna a Dio.— Sono adunque tre opinioni nella productione del mondo da Dio : la prima d'Aristotile, che tutto il mondo fu prodotto ab eterno; la seconda di Platone, che solamente la materia, o chaos, fu prodotto ab eterno, ma il mondo in principio di tempo; et la terza delli fideli, che tutto sia prodotto di nulla in principio di tempo. » — Mais on reconuait par notre passage qu'à l'époque de Maïmonide, comme à toutes les époques, les opinions étaient divisées sur le vrai sens de la doctrine de Platon; et, en effet, le langage poétique, de Platon et l'enveloppe mythique sous laquelle il présente souvent ses doctrines ne justifient que trop cette divergence des opinions. Tandis que plusieurs des plus anciens Platoniciens, et plus tard les Néoplatoniciens, prétendaient que Platon avait admis, comme Aristote, l'éternité du monde, d'autres au contraire (notamment quelques chrétiens, comme par exemple Clément d'Alexandrie) allaient jusqu'à soutenir que Platon avait

mais il soutient en plus que le ciel n'est aucunement sujet à la naissance et à la corruption. Voici le résumé de son opinion : Il prétend que cet univers entier, tel qu'il est, a toujours été et sera toujours ainsi ⁽¹⁾ ; que la chose stable qui n'est point sujette

professé la doctrine de la création *ex nihilo*, en considérant Dieu comme l'auteur non-seulement de l'ordre du monde, mais de la matière même. La même divergence se fait remarquer encore parmi les savants de nos jours. On peut voir, à cet égard, Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. II, pag. 508 et suiv. (2^e édit. Tubingue, 1859), et Henri Martin, *Études sur le Timée de Platon*, t. II, pag. 179 et suiv. Ce dernier savant, après un examen approfondi des textes, arrive à des conclusions qui s'accordent avec l'opinion de Maïmonide et de Léon Hébreu, à savoir que, d'après le *Timée*, 1^o Dieu n'a pas créé la matière première des corps, c'est-à-dire la substance indéterminée ; 2^o il n'a pas même créé la matière seconde, c'est-à-dire le chaos éternel ; 3^o il a produit l'ordre du monde, mais non de toute éternité. — La distinction entre la matière première incorporelle et le chaos corporel ne nous intéresse point ici, pas plus que la question de savoir comment Platon entendait la matière première et en quoi sa doctrine, à cet égard, diffère de celle d'Aristote. Qu'il nous suffise de dire que Platon admet un principe éternel opposé à l'idée, comme l'aveugle nécessité l'est à la raison, le non-être à l'être, le variable et le multiple au permanent et à l'un absolu. Mais ce n'est pas là la *ύλη* d'Aristote, cet être en puissance qui appelle nécessairement la forme pour devenir être en acte ; car, selon Platon, c'est avec conscience et liberté, et non par nécessité, que l'idée se réalise dans le substratum indéterminé, qu'elle fait passer de la confusion à l'ordre. Le terme de *ύλη* est lui-même inconnu à Platon, quoique Aristote emploie ce terme en parlant de la doctrine de son maître. Cette substance confuse et indéterminée que l'idée ordonne et dans laquelle elle se manifeste est appelée par Platon : ce qui reçoit l'empreinte (*τὸ ἐμπαιγιόν*), ce dans quoi les choses naissent, le lieu, l'espace, etc. ; elle est aussi présentée comme la mère ou le réceptacle et la nourrice de toute génération ; et Platon dit lui-même (*Timée*, pag. 49 a) que c'est une espèce bien obscure et bien difficile à comprendre. Cf. Ritter, *Geschichte der Philosophie*, t. II, pag. 347 et suiv. ; Brandis, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, t. II, A, pag. 297 et suiv. ; Zeller, *l. c.*, pag. 457 et suiv. ; Henri Martin, *l. c.*, t. I, pag. 16 et suiv.

(1) Littéralement : n'a jamais cessé et ne cessera jamais (d'être) ainsi.

à la naissance et à la corruption, c'est à-dire le ciel, ne cesse jamais d'être tel (qu'il est); que le temps et le mouvement sont éternels et permanents, sans naissance ni corruption; que ce qui naît et périt, à savoir ce qui est au-dessous de la sphère de la lune, continue toujours ainsi [c'est-à-dire que cette matière première en elle-même n'est pas née et ne périra pas, mais que les formes se succèdent dans elle, de sorte que, dépouillée d'une forme, elle en revêt une autre]; enfin, que tout cet ordre (de l'univers), le supérieur comme l'inférieur, ne sera pas altéré et ne cessera pas, qu'il ne s'y produira rien de nouveau qui ne soit pas dans sa nature et qu'il n'y surviendra absolument rien ⁽¹⁾ qui sorte de la règle. Il dit [car, bien qu'il ne s'exprime pas en ces termes, c'est pourtant ce qui résulte de son opinion] qu'il est, selon lui, de la catégorie de l'impossible que Dieu change son vouloir ou qu'il lui survienne une volonté nouvelle, et que tout cet univers, tel qu'il est, Dieu l'a fait exister par sa volonté, sans pourtant qu'il ait rien fait du néant. De même, pense-t-il, qu'il est de la catégorie de l'impossible que Dieu cesse d'exister ou que son essence change, de même il est de la catégorie de l'impossible qu'il change de volonté ou qu'il lui survienne un vouloir nouveau. Il s'ensuit par conséquent que tout cet univers, tel qu'il est maintenant, tel il a été de toute éternité et tel il sera à tout jamais.

Tel est le résumé de ces opinions et leur véritable sens; et ce sont les opinions de ceux pour lesquels c'est une chose démontrée qu'il existe un Dieu pour cet univers. Quant à ceux qui n'ont pas reconnu l'existence de Dieu, mais qui ont pensé que

(1) Les mots ולא יטרי מיה טאר (littéralement : *et il n'y surviendra rien de frais, ou de nouveau*) ne sont pas exprimés dans la version d'Ibn-Tibbon; celle d'Al-'Harizi porte : ולא יתחדש בו מתחדש ממה שאין בטבעו ולא יוסיה בו תוספת שהיא חוץ מן הסברא בשום פנים.

les choses naissent et périssent ⁽¹⁾ par l'*agrégation* et la *séparation* ⁽²⁾, selon le hasard, et qu'il n'y a pas d'être qui gouverne et ordonne l'univers, — et ce sont Épicure, sa secte et ses semblables, comme le rapporte Alexandre, — il n'est d'aucune utilité pour nous de parler de ces sectes; car l'existence de Dieu a été démontrée, et il serait inutile de mentionner les opinions de gens qui ont construit leur système sur une base qui déjà a été renversée par la démonstration ⁽³⁾. Il serait également inutile pour nous de faire des efforts pour établir la vérité de ce que disent les partisans de la deuxième opinion, à savoir que le ciel est *né* et qu'il est périssable; car ceux-là admettent l'éternité (de la matière), et il n'y a pas de différence, selon nous, entre ceux qui croient que le ciel est nécessairement né de quelque chose et qu'il y retournera en périssant, et l'opinion d'Aristote, qui croit qu'il n'est pas *né* et qu'il ne périra pas. En effet, tous ceux qui suivent la Loi de Moïse et de notre père Abraham, ou qui marchent sur leurs traces, ne tendent à autre chose qu'à cette croyance : qu'il n'existe absolument aucune chose éternelle à côté de Dieu, et que produire l'être du néant (absolu) n'est point pour Dieu de la catégorie de l'impossible; bien plus, dans l'opinion de certains penseurs, c'est même une chose nécessaire ⁽⁴⁾.

Après avoir établi les (différentes) opinions, je commence à

(1) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut ajouter ici les mots **הוּיִם נִפְסְרִים**, qu'on trouve dans les mss. et dans l'édition *princeps*.

(2) L'auteur fait allusion aux anciens atomistes, selon lesquels la naissance et la destruction des choses consistent dans l'agrégation et la séparation des atomes. Cf. le t. I de cet ouvrage, pag. 378.

(3) Littéralement : *dont le renversement a déjà été démontré*.

(4) C'est-à-dire, certains penseurs considèrent même la création *ex nihilo* comme une chose nécessaire et parfaitement démontrable. L'auteur fait évidemment allusion aux *Molécallemtin*, qui sont souvent désignés sous la dénomination de **אֱהִל אֶלְנֶשֶׁר**. Voy. le t. I, pag. 184, note 3, et *ibid.* chap. LXXIV.

exposer en résumé ⁽¹⁾ les preuves d'Aristote (qu'il allègue) pour son opinion, et comment il y a été conduit.

CHAPITRE XIV.

Je n'ai pas besoin de répéter dans chaque chapitre que je n'ai composé pour toi ce traité que parce que je sais ce que tu possèdes ⁽²⁾; il n'est donc pas nécessaire que je cite partout textuellement les paroles des philosophes, mais (il suffit d'en indiquer) les sujets, sans être long et en appelant seulement ton attention sur les méthodes (de démonstration) qu'ils avaient en vue, comme je l'ai fait pour les opinions des *Motécallemîn*. Je n'aurai point égard à ceux qui, outre Aristote, ont raisonné (sur ces matières); car ses opinions sont les seules qu'il faille examiner, et, si ce que nous lui objectons, ou le doute que nous élevons contre lui sur un point quelconque, est bien fondé ⁽³⁾, il le sera mieux encore et aura plus de force à l'égard de tous les autres qui contredisent les principes fondamentaux de la loi. — Je dis donc ⁽⁴⁾ :

(1) Tous les mss. ont *פי חבין וחלכין*; la version d'Ibn-Tibbon a seulement *בביאור*; celle d'Al-'Harîzi porte *לברר ולבאר*.

(2) L'auteur s'adresse, comme dans d'autres endroits, au disciple pour lequel il a écrit cet ouvrage. Cf. le t. I, p. 312, n. 3.

(3) Littéralement : *et si l'objection ou la dubitation, dans ce que nous objectons ou que nous rendons douteux contre lui dans l'une d'elles* (c.-à-d. des opinions), *est bien établie*. Au lieu de *נרר* *או*, plusieurs mss. portent *נריר*; mais les deux versions hébraïques confirment la leçon que nous avons adoptée et qui est aussi demandée par le sens de la phrase.

(4) L'auteur va citer sept démonstrations par lesquelles les péripatéticiens ont cru pouvoir établir l'éternité du monde. Ces sept méthodes démonstratives ont été citées, d'après Maïmonide, et réfutées par Albert le Grand. Voy. *Summa Theologiæ*, pars II, tract. I, quæst. iv, partic. 3 (Opp., t. XVIII, p. 58) : « De septem viis quas collegit rabbi Moyses, quibus probatur mundi æternitas. »

I. Aristote dit que le mouvement n'est pas né ni ne périra, — c'est-à-dire le mouvement *par excellence* ⁽¹⁾ — ; car, dit-il, si le mouvement était nouvellement survenu, alors, toute chose survenue étant précédée d'un mouvement, qui est son passage (de la puissance) à l'acte et son *devenir* après ne pas avoir été, il s'ensuivrait qu'il avait déjà existé un mouvement, à savoir celui en vertu duquel existe ce mouvement postérieur. Donc, le mouvement premier est nécessairement éternel; sinon, la chose remonterait à l'infini ⁽²⁾. Partant de ce principe, il dit encore que le temps n'est pas né ni ne périra; car le temps accompagne le mouvement et lui est inhérent, de sorte que le mouvement n'a lieu que dans le temps et qu'on ne saurait penser le temps qu'avec le mouvement, comme cela a été démontré ⁽³⁾. — C'est là une (première) méthode à lui, dont on peut conclure l'éternité du monde.

II. Une *seconde méthode* à lui (est celle-ci) : La matière première, dit-il, commune aux quatre éléments, n'est pas née, ni ne périra; car, si la matière première était *née*, elle aurait (à son tour) une matière dont elle serait née, d'où il s'ensuivrait que cette matière *née* serait douée de forme, ce qui est la vraie condition de la *naissance*. Or, comme nous l'avons supposée être une matière non douée de forme, il s'ensuit nécessairement qu'elle n'est point née de quelque chose; elle est donc

(1) L'auteur veut parler du mouvement de la sphère céleste. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il manque ici le mot התנועה; les mss. portent : ר"ל התנועה המוחלטת.

(2) Cette démonstration est fondée sur le raisonnement d'Aristote, au chap. I du liv. VIII de la *Physique*.

(3). Voy. la XV^e des propositions placées en tête de cette II^e partie (p. 15).

éternelle et elle ne périra pas ⁽¹⁾. Et cela conduit également à l'éternité du monde ⁽²⁾.

III. *Troisième méthode* à lui : Dans la matière de la sphère céleste tout entière, dit-il, il n'existe aucune espèce de *contrariété*, le mouvement circulaire n'ayant pas de *contraire*, comme on l'a exposé ; la contrariété, comme il a été démontré, n'a lieu que dans le mouvement droit ⁽³⁾. Or, dit-il, tout ce qui périt n'a pour cause de sa perte que la contrariété qui est dans lui ; mais, comme il n'y a pas de contrariété dans la sphère céleste, celle-ci ne périt pas ⁽⁴⁾, et ce qui ne périt pas n'est pas non plus né. Car

(1) Cette démonstration est tirée du liv. I de la *Physique*, chap. 9, où Aristote montre que la matière relative seule est périssable, c'est-à-dire ce qui est matière pour autre chose sans l'être en soi-même. La matière absolument première, c'est-à-dire celle qui est *puissance* et *substratum* dans un sens absolu, ne peut être sujette à la naissance et à la corruption ; car si elle était née, il faudrait qu'elle eût elle-même un *substratum* dont elle fût née, c'est-à-dire un *substratum* d'une nature identique à la sienne, de sorte qu'elle aurait existé avant de naître : ὥς μὲν γὰρ τὸ ἐν ᾧ, καθ' αὐτὸ φθείρεται (ἡ ὕλη). τὸ γὰρ φθειρόμενον ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ στέρεσις. ὥς δὲ κατὰ δύναμιν οὐ καθ' αὐτὸ ἀλλ' ἄφθαρτον καὶ ἀγέννητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι. εἴτε γὰρ ἐγίγνετο, ὑποκείσται τι δεῖ πρῶτον, τὸ ἐξ οὗ ἐνυπάρχοντος τοῦτο δ' ἐστὶν αὐτὴ ἡ φύσις, ὥστ' ἔσται πρὶν γενέσθαι.

(2) Car, la matière première devant recevoir la forme, qui lui survient par le mouvement, on remontera nécessairement jusqu'au *mouvement éternel* de la sphère céleste, par lequel l'éternité du monde a été démontrée.

(3) Le mouvement en ligne droite se dirige vers un point opposé au point de départ, tandis que le mouvement circulaire se dirige toujours vers son point de départ, de sorte qu'on ne peut y signaler aucune espèce de contrariété ni d'opposition. Cf. ci-dessus, chap. IV, p. 53.

(4) Voy. traité du Ciel, liv. I, chap. 3, où Aristote, en parlant du corps céleste qui a le mouvement circulaire, s'exprime ainsi : ὁμοίως δ' εὐλογον ὑπολαβεῖν περὶ αὐτοῦ καὶ ὅτι ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀναυξὲς καὶ ἀναλλοίωτον, διὰ τὸ γίγνεσθαι μὲν ἅπαν τὸ γιγνόμενον ἐξ ἐναντίου τε καὶ ὑποκειμένου τινός, καὶ φθείρεσθαι ὡσαύτως ὑποκειμένου τε τινος καὶ ὑπ' ἐναντίου καὶ εἰς ἐναντίον, κατέπερ ἐν τοῖς πρώτοις εἶρηται λόγοις. κ. τ. λ. Cf. *Phys.*, liv. I, chap. 5.

il énonce d'une manière absolue les propositions suivantes : tout ce qui est né est périssable ; tout ce qui est périssable est né ; tout ce qui n'est pas né n'est pas périssable ; tout ce qui n'est pas périssable n'est pas né ⁽¹⁾. C'est donc là encore une méthode par laquelle il arrive, comme il l'a pour but, à (établir) l'éternité du monde ⁽²⁾.

IV. *Quatrième méthode* : Dans tout ce qui survient (ou naît), dit-il, la possibilité de survenir précède temporellement ce qui survient ; et de même, dans tout ce qui change, la possibilité de changer en précède temporellement le changement. De cette proposition il conclut que le mouvement circulaire est perpétuel et qu'il n'a ni fin, ni commencement ; et c'est aussi par cette proposition que ses sectateurs modernes ont expliqué l'éternité du monde ⁽³⁾. Avant que le monde fût, disent-ils, sa naissance devait être ou possible, ou nécessaire, ou impossible ; or, si sa

(1) Voy. le traité *du Ciel.*, liv. I, chap. 10 et suiv. ; au chap. 12 (page 283a, édit. de Bekker), Aristote se résume en ces termes : τὸ δὴ φάναι μηδὲν κωλύειν γινόμενόν τι ἄφθαρτον εἶναι καὶ ἀγέννητον ὃν φθαρῆναι... ἀναιρεῖν ἔστι τῶν δεδομένων τι.

(2) Albert le Grand (*l. c.*, pag. 58-59), sans reproduire toute la démonstration, en expose ainsi la conclusion : « Tertia via est sumpta de natura coeli, cujus materia elongata est a generatione et corruptione ; propter quod omnes antiqui convenerunt, quod coelum esset locus Dei. Manente autem coelo nunquam defuit motus ejus ; manente motu, nunquam cessavit mundus producere animalia et plantas. Substantia orbis et motus sine initio manserunt, et manent, et manebunt sine fine ; ergo mundus sine initio mansit, manet, et manebit sine fine. »

(3) Nous avons fait voir plus haut, p. 27, n. 1, que la proposition dont il s'agit ne repose que sur l'interprétation d'un passage d'Aristote admise par Al-Farâbi, mais qu'Ibn-Roschd déclare erronée. — Albert le Grand (*l. c.* p. 59) fait remarquer aussi que cette IV^e méthode n'appartient pas à Aristote, mais à ses commentateurs grecs et arabes ; cependant il se trompe sans doute en comptant aussi Averroès parmi ceux qui l'ont admise.

naissance a été *nécessaire*, il a toujours existé ; si sa naissance a été *impossible*, il n'a jamais pu exister ; enfin si elle a été *possible*, quel serait donc le *substratum* de cette possibilité ? Il fallait donc nécessairement qu'il existât quelque chose qui fût le *substratum* de la possibilité et par quoi la chose en question pût être dite *possible*. — C'est là une méthode très forte pour établir l'éternité du monde. Quelques-uns des plus pénétrants parmi les *Motécallemîn* modernes ont prétendu résoudre la difficulté, en disant : la possibilité réside dans l'agent et non pas dans l'objet de l'action. Mais cela ne veut rien dire ; car il y a deux possibilités différentes. En effet, dans tout ce qui naît, la possibilité de naître est antérieure à la naissance, et de même, dans l'agent qui l'a fait naître, la possibilité de faire naître telle chose existait avant qu'il la fît naître ; il y a donc là indubitablement deux possibilités : une possibilité dans la matière, (celle) de *devenir* telle chose, et une possibilité dans l'agent, (celle) de *faire* telle chose.

Telles sont les principales méthodes suivies par Aristote pour établir l'éternité du monde, en prenant pour point de départ le monde lui-même. Mais il y a quelques autres méthodes, mentionnées par ses successeurs, qui les ont tirées de sa philosophie, et où ils établissent l'éternité du monde en prenant Dieu pour point de départ.

V. L'une d'elles (est celle-ci) : Si, disent-ils, Dieu avait produit le monde du néant, Dieu aurait été, avant de créer le monde, agent en puissance, et en le créant, il serait devenu agent en acte. Dieu aurait donc passé de la puissance à l'acte, et, par conséquent, il y aurait eu en lui une *possibilité* et il aurait eu besoin d'un efficient qui l'eût fait passer de la puissance à l'acte ⁽¹⁾. — C'est là encore une grande difficulté, sur laquelle tout homme

(1) C'est-à-dire : Si on admettait un Dieu *créateur* du monde, ce Dieu ne pourrait pas être l'agent absolu toujours en acte ; un tel agent suppose l'éternité de l'action, et, par conséquent, l'éternité du monde. Cf. ci-dessus, chap. I, *quatrième spéculation* (p. 43).

intelligent doit méditer, afin de la résoudre et d'en pénétrer le mystère ⁽¹⁾.

VI. *Autre méthode* : Si un agent, disent-ils, tantôt agit et tantôt n'agit pas, ce ne peut être qu'en raison des obstacles ou des besoins ⁽²⁾ qui lui surviennent ou (qui sont) dans lui ; les obstacles donc l'engagent à s'abstenir de faire ce qu'il aurait voulu, et les besoins ⁽³⁾ l'engagent à vouloir ce qu'il n'avait pas voulu auparavant. Or, comme le créateur n'a pas de besoins qui puissent amener un changement de volonté, et qu'il n'y a pour lui ni empêchements, ni obstacles, qui puissent survenir ou cesser, il n'y a pas de raison pour qu'il agisse dans un temps et n'agisse pas dans un autre temps ; son action, au contraire, doit perpétuellement exister en acte, comme il est lui-même perpétuel.

VII. *Autre méthode* : Les œuvres de Dieu, disent-ils, sont très parfaites, et il n'y a dans elles rien de défectueux, ni rien d'inutile ou de superflu. C'est ce qu'Aristote répète continuellement, en disant : la nature est sage et ne fait rien en vain, mais elle fait chaque chose de la manière la plus parfaite possible ⁽⁴⁾. De là, disent-ils, il s'ensuit que cet univers est ce qu'il y a de plus parfait, et qu'il n'y a rien qui le surpasse ⁽⁵⁾ ; il faut donc qu'il soit perpétuel, car la sagesse de Dieu est perpétuelle

(1) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il manque quelques mots de cette dernière phrase ; les mss. portent : וזהו כמו כן קשה מאד וזהו אשר צריך כל משכיל להחירו ולהראות סודו.

(2) Proprement : *des choses qui invitent ou appellent*.

(3) Le mot המקרים, dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, est une faute ; les mss. portent המביאים.

(4) Voy. p. ex. traité *du Ciel*, liv. I, à la fin du chap. 4 : ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. *Des parties des animaux*, liv. IV, chap. 13 : ἐπεὶ οὕτως περιεργον οὐδὲν οὕτως μάτην ἢ φύσις ποιεῖ.

(5) Littéralement : *et il n'y a pas d'extrême (perfection) après lui*. Ibn-Tibbon traduit : ואי אפשר טוב ממנו, *et il n'est pas possible qu'il y ait quelque chose de meilleur* ; Al-'Harizi traduit littéralement : ואין אחריו חלית

comme son essence, ou plutôt son essence est (elle-même) sa sagesse qui a exigé l'existence de cet univers.

Tout ce que tu pourras trouver, en fait d'argumentations (émanées) de ceux qui admettent l'éternité du monde, dérive de ces méthodes et peut se ramener à l'une d'elles. Ils disent encore, comme pour réduire à l'absurde : Comment se pourrait-il que Dieu eût été oisif, ne faisant absolument rien et ne produisant rien dans toute l'éternité passée ⁽¹⁾, et qu'après n'avoir rien fait pendant toute la durée de son existence éternelle qui est sans fin, il eût depuis hier commencé (à créer) l'univers ? Car, lors même que tu dirais, par exemple, qu'avant ce monde Dieu en a créé beaucoup d'autres, aussi nombreux que les grains de sénevé que pourrait contenir le globe de la sphère dernière, et que chacun de ces mondes a existé pendant des années aussi nombreuses que ce même contenu de grains de sénevé, tout cela serait encore, par rapport à l'existence infinie de Dieu, comme si tu disais que c'est d'hier que Dieu a créé le monde. En effet, dès que nous affirmons que l'univers a *commencé* après le néant absolu, il importe peu que tu admettes que cela a eu lieu depuis des centaines de mille ans ⁽²⁾ ou depuis un temps très rappro-

(1) Littéralement : *Dans l'Éternité qui n'a pas cessé*. Au lieu de אֱלֹהִים, l'éternité, l'un des mss. de Leyde (n° 18) porte אֱלֹהִים l'état ; de même Ibn-Tibbon : בְּעֵינֵי אֲשֶׁר לֹא סָר. Al-'Harizi traduit : וְלֹא חָדַשׁ חָדוֹשׁ מִקּוֹדֶם.

(2) Je dois avertir que, pour les numéraux מֵי אֱלֹהִים (مِئَاتِ), aucun des mss. que j'ai pu consulter ne présente l'orthographe que j'ai adoptée. Ces mss. portent, les uns מֵי אֱלֹהִים, les autres מֵי אֱלֹהִים. Le pluriel אֱלֹהִים (أَلْف) est ici contraire aux règles de la grammaire arabe ; quant à la forme מֵי (مِئَاتِ, génitif pl.), elle a été probablement écrite ainsi par Maïmonide lui-même ; mais j'ai cru devoir substituer l'état construit מֵי, quoique j'avoue n'avoir jamais rencontré cette forme.

ché; car ceux qui admettent l'éternité (du monde) trouvent cela également absurde.

On a argumenté encore de ce qui de tout temps a été généralement admis ⁽¹⁾ par tous les peuples, et d'où il résulte que la chose est *naturelle* et non pas (simplement) hypothétique; de sorte qu'on est tombé d'accord à cet égard. Tous les hommes, dit Aristote, reconnaissent ouvertement la perpétuité et la stabilité du ciel, et, comme ils ont senti qu'il n'est pas né et qu'il n'est pas non plus périssable, ils en ont fait la demeure de Dieu et des êtres spirituels, c'est-à-dire des anges; ils l'ont attribué à Dieu pour indiquer sa perpétuité ⁽²⁾. Il allègue, dans le même chapitre, d'autres choses de cette espèce, afin de fortifier, par les *opinions probables* ⁽³⁾, l'opinion que la spéculation lui avait fait reconnaître vraie.

CHAPITRE XV.

Mon but, dans ce chapitre, est d'exposer qu'Aristote n'a pas de démonstration sur l'éternité du monde (envisagée) selon son opinion. Il ne s'abuse même pas là-dessus; je veux dire qu'il

(1) Littéralement : *Et (on a procédé) aussi par voie d'argumentation de ce qui est généralement connu, ou admis*. Cette phrase n'a pas de verbe, et il faut sous-entendre *on a procédé*; l'auteur veut dire qu'on a employé le syllogisme *dialectique*, qui a pour base le suffrage de la totalité ou de la pluralité des hommes, et qui part, non pas de principes d'une vérité absolue, mais seulement d'*opinions probables* (ἐξ ἐνδόξεων). Voy. Aristote, *Topiques*, liv. I, chap. 1, et cf. le t. I, p. 39, n. 1.

(2) C'est-à-dire, la perpétuité du Ciel. — Voy. traité du Ciel, liv. I, chap. 3 : ἔτι καὶ ὁ λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ. πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνθρώπῳ τῷ θεῷ τόπον ἀποδιδόασιν, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, ὅσοι περ εἶναι νομίζουσι θεούς, δῆλον ἔστι ὡς τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρημένον. Averroès, dans son grand commentaire (édit. in-fol., t. V, f. 9, col. b), dit en expliquant ce passage : « Et cum dixit quod sensus testatur rationi; in hac ratione incoepit dare significationes ex propositionibus famosis (ἐξ ἐνδόξεων) apud plures gentes, etc. »

(3) C'est-à-dire, par des syllogismes dialectiques. •

sait lui-même qu'il n'a pas de démonstration là-dessus, et que ces argumentations et ces preuves qu'il allègue sont (seulement) celles qui ont le plus d'apparence et vers lesquelles l'âme incline le plus. Elles sont (en effet), comme le soutient Alexandre, celles qui offrent le moins de doutes ; mais il ne faut point croire qu'un Aristote ait pu prendre ces raisonnements pour une démonstration, puisque c'est Aristote lui-même qui a enseigné aux hommes les méthodes de la (vraie) démonstration, ses règles et ses conditions. — Ce qui m'a engagé à parler de cela, c'est que les modernes d'entre les partisans d'Aristote prétendent que celui-ci a *démontré* l'éternité du monde. La plupart de ceux qui ont la prétention d'être philosophes suivent donc dans cette question l'autorité d'Aristote, croyant que tout ce qu'il a dit est une démonstration décisive dans laquelle il n'y a rien de douteux ; et ils trouvent même absurde de le contredire, ou (de supposer) que quelque chose ait pu lui rester caché⁽¹⁾ ou qu'il ait pu se tromper dans quoi que ce soit. C'est pourquoi j'ai cru devoir procéder avec eux suivant leur propre opinion, et leur montrer qu'Aristote lui-même ne prétend point donner une démonstration sur cette question. Ainsi, par exemple, il dit dans l'*Acroasis* : « Tous les physiciens qui nous ont précédés croyaient que le mouvement n'est pas né et qu'il est impérissable, à l'exception de Platon qui croyait que le mouvement est né et périssable ; et de même le ciel, selon lui, est né et périssable. » Telles sont ses expressions⁽²⁾. Or, il est clair que si cette question avait été démontrée par des démonstrations rigoureuses, Aristote n'aurait pas eu besoin de l'appuyer par l'opinion con-

(1) Au lieu de *חֲפִיּוֹת* (*חֲפִיּוֹת*) (plusieurs mss. portent *חֲפִיּוֹת*, pour *חֲפִיּוֹת*), ce qui n'est qu'une faute d'orthographe très commune dans les verbes dont la 3^e radicale est une lettre quiescente. Cf. le t. I, pag. 24, à la fin de la note.

(2) L'auteur, sans doute, a eu en vue le passage du VIII^e liv. (ch. 1) de la *Physique*, que nous avons cité plus haut, p. 409, n. 1 ; mais la citation n'est pas textuelle.

forme des anciens physiciens ⁽¹⁾, et il n'aurait pas eu besoin non plus de dire tout ce qu'il a dit au même endroit pour montrer l'absurdité de ceux qui le contredisent et rendre méprisable leur opinion ; car, dès qu'une chose est démontrée, sa vérité ne saurait augmenter, ni sa certitude se fortifier, par le commun accord de tous les savants, et (d'un autre côté) sa vérité ne saurait diminuer, ni sa certitude s'affaiblir, par la contradiction de tous les habitants de la terre.

Tu trouveras aussi qu'Aristote, dans le traité *du Ciel et du Monde*, là où il commence à exposer que le ciel n'est pas né et qu'il est impérissable, s'exprime ainsi : « Nous voulons donc, après cela ⁽²⁾, faire encore des recherches sur le ciel, et nous disons : crois-tu qu'il soit né de quelque chose, ou qu'il ne le soit pas ? qu'il soit sujet à la corruption, ou qu'il ne doive jamais périr ⁽³⁾ ? » Après avoir posé cette question, voulant (comme il le dit) rapporter les arguments de ceux qui disent que le ciel est né ⁽⁴⁾, il continue dans les termes suivants : « Quand nous aurons fait cela, nos paroles seront accueillies avec plus de

(1) Littéralement : *par là que les physiciens qui ont précédé pensaient de même.*

(2) Les mots בער ולך, *après cela*, n'ont pas été rendus dans la version d'Ibn-Tibbon.

(3) Voyez le traité *du Ciel*, liv. I, au commencement du chap. 10 : Τούτων δὲ διαρισμένων λέγομεν μετὰ ταῦτα πότερον ἀγέννητος ἢ γεννητός καὶ ἀφθαρτός ἢ φθαρτός. — Il serait inutile d'insister sur les tournures de la version arabe que Maïmonide avait sous les yeux ; on verra tout à l'heure un exemple frappant de la manière dont elle paraphrasait le texte grec.

(4) Il faut effacer dans la version d'Ibn-Tibbon les mots הווים נפסדים ; les meilleurs manuscrits de cette version ont seulement בהתהוות השמים. Dans quelques manuscrits, cependant, on lit : בהיות השמים הווים ; et de même que dans l'un des mss. de Leyde (n° 18), נפסדים, et de même que dans l'un des mss. de Leyde (n° 18), בכון אלסמא כאינה פאסדה ; mais il faut attribuer cette variante à l'inintelligence des copistes, qui ne comprennent pas le sens du mot arabe كَوْن employé ici dans le sens de γένεσις.

bienveillance par ceux qui excellent dans la spéculation ; surtout quand ils auront d'abord entendu les argumentations des adversaires. Car si, sans rapporter les arguments de nos adversaires, nous disions seulement notre opinion et nos arguments, ceux-ci paraîtraient aux auditeurs trop faibles pour être acceptés. Il est digne de celui qui veut juger avec vérité de ne pas être hostile à celui qui le contredit ; il doit, au contraire, être bienveillant et impartial à son égard, en rendant justice à ses argumentations comme aux siennes propres ⁽¹⁾. »

Telles sont les paroles textuelles de cet homme. Et maintenant,

(1) Littéralement : *en lui concédant ce qu'il se concède à lui-même en fait de la justesse des argumentations.* — On reconnaîtrait à peine, dans la citation qu'on vient de lire, le texte grec auquel elle correspond (*l. c.* : Ἄμα δὲ καὶ μᾶλλον ἂν εἴη πιστὰ κ. τ. λ.), et dont voici la traduction littérale : « Ce qui va être dit paraîtra plus croyable à ceux qui auront entendu d'abord les justifications des raisons adverses ; car il nous conviendrait fort peu de paraître juger par contumace. En effet, ceux qui veulent prononcer un jugement suffisamment vrai doivent être des arbitres et non pas des adversaires. » Mais l'exactitude de la citation de Maïmonide, d'après la version arabe, nous est garantie par la version arabe-latine, qui, à son tour, a mal paraphrasé les termes arabes. Voyez les *Œuvres d'Aristote avec les commentaires d'Averroès*, édit. in-fol., t. V, f. 32, col. d : « Et nos cum hoc fecerimus, tunc sermo noster erit dignior ut recipiatur apud eos qui sunt bonæ discretionis (vel considerationis in discretionem ipsorum, vel intellectum) ; et maxime, cum audierint rationes contradicentium primo. Et jam scimus quod cum nos dixerimus in aliquo, necesse est ut sic sit, aut sic visum est nobis, et cum hac opinione et necessitate non dixerimus rationes contradicentium in eis, tunc minus erunt recipiendæ apud audientes ex distinguendis propositiones signorum, et contemplationes intellectum ; et oportet qui voluerit judicare vere, ut non sit contradicens. Et odiens eum qui contradicit : sed oportet esse diligentem ipsum et pacificum ei. Et ex pacificatione est ut concedat ei, sicut concederet sibi de sermonibus recte et de scientia apud terminos demonstrationum ». — La version latine du traité *du Ciel*, attribuée dans l'édition imprimée à *Paul Israélite*, est, à très peu de chose près, identique avec celle de Michel Scott, qui se trouve dans plusieurs mss. de la Bibliothèque impériale.

ô vous tous qui êtes penseurs ! y a t-il encore, après cette déclaration préliminaire, de quoi blâmer cet homme ? croira-t-on encore , après de telles paroles, qu'il ait eu une démonstration sur cette question ? Un homme quelconque, et à plus forte raison Aristote , peut-il s'imaginer qu'une chose qui a été *démontrée* puisse être faiblement accueillie si on n'a pas entendu les argumentations de ceux qui la contredisent ? — Ensuite , Aristote déclarant que c'est là une opinion ⁽¹⁾ à lui et que ses preuves là-dessus ne sont que des argumentations (dialectiques), — est-ce un Aristote qui pourrait ignorer la différence entre les argumentations et les démonstrations , entre les opinions qui paraissent à la pensée fortes ou faibles et les choses démonstratives ? Enfin, cette expression oratoire *d'impartialité envers l'adversaire*, qu'il ajoute comme pour fortifier son opinion ! a-t-on besoin de tout cela dans la démonstration ? Non , certes ; mais tout ce qu'il a pour but, c'est de montrer que son opinion est plus vraie que celle de ses adversaires, ou de ceux qui prétendent que la spéculation philosophique conduit à (admettre) que le ciel est sujet à la naissance et à la corruption , mais que cependant il n'a jamais été (absolument) non existant, — ou qu'il a été *formé* (de quelque chose), — et qu'il ne périra pas (absolument) ⁽²⁾ ; et autres choses semblables qu'il rapporte de ces opinions. Et cela est indubitablement vrai ; car (en effet) son opinion est plus près de la vérité que la leur , quand on cherche à argumenter de la nature de l'être. Mais nous ne pensons pas ainsi ⁽³⁾, comme je l'exposerai. Cependant toutes les sectes, et même les philosophes, se sont laissés

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont généralement הרעה ; il faut lire רעה, sans article, comme l'a l'édition *princeps*.

(2) L'auteur veut parler de ceux qui admettent que le ciel a eu un commencement temporel, mais qu'il a été formé d'une matière éternelle, et qu'en périssant, il retourne à cette matière ; c'est-à-dire qu'il se trouve dans les mêmes conditions que les choses sublunaires. Voy. au chap. XIII, la 11^e opinion.

(3) C'est-à-dire, nous ne partageons pas l'opinion d'Aristote, bien qu'à un certain point de vue elle soit plus près de la vérité.

sés entraîner par les passions, de sorte qu'ils ont voulu établir qu'Aristote a démontré cette question. Peut-être, selon leur opinion, Aristote a-t-il fait une démonstration sur cette question, sans s'en apercevoir lui-même ⁽¹⁾, de sorte que ce ne serait qu'après lui qu'on en aurait fait la remarque! — Quant à moi, il me semble hors de doute que toutes les opinions qu'Aristote exprime sur ces sujets, — je veux parler de l'éternité du monde, de la cause des mouvements variés des sphères et de l'ordre des Intelligences, — que tout cela, dis-je, n'est pas susceptible d'une démonstration. Aussi Aristote n'a-t-il jamais eu la pensée que ces raisonnements pussent être (considérés comme) une démonstration; au contraire, comme il le dit lui-même, nous n'avons aucun moyen d'aborder ces choses par des méthodes démonstratives ⁽²⁾, et elles n'ont pour nous aucun principe dont nous puissions argumenter ⁽³⁾.

Tu connais le texte de ses paroles que voici : « et il y en a (des problèmes) sur lesquels nous n'avons pas d'argument, ou qui nous paraissent graves; car il nous est difficile d'en dire le *pourquoi*, comme par exemple la question si le monde est éternel, ou non ⁽⁴⁾ » Telles sont ses expressions. Mais tu sais comment

(1) Littéralement : *sans s'apercevoir qu'il a démontré*. L'auteur dit ironiquement que, puisque Aristote ne donne pas ses preuves pour de véritables démonstrations, il se peut qu'il ne se soit pas aperçu lui-même de toute la force de ses arguments.

(2) Littéralement : *que les méthodes pour trouver des preuves sur ces choses laissent leurs portes fermées devant nous*.

(3) C'est-à-dire, il n'y a dans toutes ces choses aucun principe, aucun axiome, qui puisse servir de point de départ pour une démonstration.

(4) Voy. *Topiques*, liv. I, ch. 11 : καὶ περὶ ὧν λόγον μὴ ἔχομεν, ὄντων μεγάλων χαλεπὸν οἰόμενοι εἶναι τὸ διὰ τί ἀποδεῦναι, οἷον πότερον ὁ κόσμος αἰδῖος, ἢ οὐ. — Au lieu de *ou qui nous paraissent graves*, il faudrait dire, d'après le texte grec : *parce qu'ils sont graves*. Tous les mss. ar. du *Guide* portent عَنَّا عِظَمًا هِيَ فِيهَا; dans la vers. ar. des *Topiques* (ms. ar. de la Biblioth. imp., 882 a, f. 247 b), on lit : اذ هي عظيمة لظننا.

Abou-Naqr (al-Farâbi) a interprété cet exemple, quelle explication il en a donnée et comment il a repoussé (l'idée) qu'Aristote ait pu douter de l'éternité du monde ⁽¹⁾. Il parle de Gallien avec un souverain mépris, parce que celui-ci avait dit que c'est là une question obscure pour laquelle on ne connaît pas de démonstration ⁽²⁾. Abou-Naqr pense que c'est une chose claire, évidente et susceptible d'une démonstration (rigoureuse) que le ciel est éternel et que ce qui est au dedans de lui est sujet à la naissance et à la corruption.

En somme, ce n'est pas de l'une des manières que nous avons rapportées dans ce chapitre qu'une opinion peut être confirmée, ou détruite, ou mise en doute ⁽³⁾. Nous n'avons fait ces citations que parce que nous savons que la plupart de ceux qui prétendent être des génies, quoiqu'ils ne comprennent aucune science, tranchent sur l'éternité du monde, en suivant l'autorité des savants célèbres qui en ont proclamé l'éternité, et rejettent les paroles de tous les prophètes, parce que celles-ci ne sont pas conçues dans le style didactique ⁽⁴⁾, mais dans celui d'une proclamation de la part de Dieu. Dans cette voie (des prophètes) ne

(1) Moïse de Narbonne ne connaissait déjà plus l'ouvrage d'Al-Farâbi auquel il est ici fait allusion : l'auteur, dit-il, se contente de le citer brièvement, parce qu'il était très connu alors ; mais il ne nous est pas parvenu.

(2) Cf. Gallien, *de Hippocratis et Platonis placitis*, liv. IX, chap. 7 (édit. de Kühn, t. V, p. 780), où Gallien traite d'oiseuse et inutile la question de savoir si le monde est né ou non. Οὐ γὰρ δὴ, ὥσπερ γεγονέναι τὸν κόσμον ἢ μὴ γεγονέναι, ζητεῖν ἄχρηστον, οὕτω καὶ περὶ προνοίας καὶ θεῶν.

(3) L'auteur veut parler de la manière dont s'exprime Aristote dans les différents passages cités dans ce chapitre, et il veut dire qu'on ne peut rien inférer de ces expressions vagues, par lesquelles l'opinion de l'éternité du monde n'est ni confirmée, ni détruite ou mise en doute.

(4) Littéralement : parce que leur discours n'est pas dans la voie de l'enseignement (méthodique). Le mot *معرض*, lieu où l'on se rencontre, s'emploie, comme *مَجْرَى*, dans le sens de voie, manière, méthode.

sont guidés que quelques-uns que l'intelligence a favorisés. Ce que nous désirons (établir), nous autres, relativement à la *nouveauté du monde*, selon l'opinion de notre Loi ; je le dirai dans les chapitres suivants.

CHAPITRE XVI.

Voici un chapitre dans lequel je t'exposerai ce que je pense sur cette question, et ensuite j'alléguerai des preuves sur ce que nous voulons (établir). Je dis donc, au sujet de tout ce que débitent ceux d'entre les *Motécallemin* qui prétendent avoir démontré la nouveauté du monde, que je n'accepte pas ces preuves et que je ne veux pas m'abuser moi-même en décorant les méthodes sophistiques du nom de *démonstrations*. Si un homme prétend démontrer une certaine question par des sophismes, il ne fortifie point, selon moi, la croyance à cette chose qu'on cherche, mais, au contraire, il l'affaiblit et donne lieu à contester la chose ; car la nullité de ces preuves étant devenue manifeste, l'âme se refuse à croire ⁽¹⁾ ce qu'on a cherché à prouver. Mieux vaut encore que la chose sur laquelle il n'y a pas de démonstration reste simplement à l'état de question, ou qu'on accepte (traditionnellement) ⁽²⁾ l'un des deux termes de la contradiction. J'ai déjà rapporté les méthodes par lesquelles les *Motécallemin* établissent la nouveauté du monde ⁽³⁾, et j'ai appelé ton attention sur la critique à laquelle elles donnent lieu. De même, tout ce qu'Aristote et ses successeurs ont dit pour prouver l'éternité du monde n'est point, selon moi, une démonstration rigoureuse ; ce ne sont, au contraire, que des argumentations sujettes à des doutes graves, comme tu l'entendras (plus loin).

(1) Littéralement : *l'âme s'affaiblit dans la croyance de*, etc.

(2) Au lieu de יקבל, l'un des deux manuscrits de Leyde (n° 18) porte יטלק ; l'autre (n° 221) a יטלב

(3) Voy. la 1^{re} partie, chap. LXXIV.

Ce que je désire faire, moi, c'est de montrer que la nouveauté du monde, conformément à l'opinion de notre Loi que j'ai déjà exposée, n'est point impossible, et que toutes ces argumentations philosophiques, desquelles il semble résulter qu'il n'en est pas comme nous avons dit ⁽¹⁾, — que tous ces raisonnements (dis-je) ont un côté par lequel on peut les détruire et empêcher qu'on les emploie comme arguments contre nous. Cela étant avéré pour moi, et cette question, — à savoir si le monde est éternel ou créé, — restant indécise ⁽²⁾, j'accepte la solution donnée par la *prophétie* ⁽³⁾, qui explique des choses auxquelles la faculté spéculative ne saurait arriver; car nous exposérons que la prophétie n'est pas une chose vaine, même selon l'opinion de celui qui admet l'éternité (du monde).

Après avoir exposé que ce que nous soutenons est possible, je chercherai également, par une preuve spéculative, à le faire prévaloir ⁽⁴⁾ sur l'autre (opinion); je veux dire, à faire prévaloir l'opinion de la *création* sur celle de l'*éternité*. J'exposerai que, si nous sommes conduits à quelque conséquence absurde en admettant la création, on est poussé à une absurdité plus forte encore en admettant l'éternité. Et maintenant j'essayerai de présenter une méthode pour détruire les preuves de tous ceux qui argumentent en faveur de l'éternité du monde.

CHAPITRE XVII.

Toute chose nouvelle qui naît après ne pas avoir existé, — bien que sa matière existât et que celle-ci ne fasse que se dé-

(1) C'est-à-dire que le monde n'a pas été *créé*, comme nous le disons, mais qu'il est éternel.

(2) Le texte dit : *étant possible*, c'est-à-dire, comme dans cette question l'une et l'autre des deux hypothèses sont *possibles*...

(3) Littéralement : *Elle sera acceptée par moi de la part de la prophétie*. Encore ici l'auteur s'est exprimé d'une manière elliptique et peu logique; car ce n'est pas la question qu'il accepte, mais la solution.

(4) Sur le mot *ترجيح*, voy. le t. I, p. 428, note 3.

pouiller d'une forme et en revêtir une autre, — possède, après être née, achevée et arrivée à son état définitif, une nature autre que celle qu'elle avait au moment où elle naissait et commençait à passer de la puissance à l'acte, et différente aussi de celle qu'elle avait avant de se mouvoir pour passer à l'acte ⁽¹⁾. Ainsi, par exemple, le sperme de la femelle, pendant qu'il n'est encore que du sang dans les vaisseaux, a une nature différente de celle qu'il a au moment de la conception, lorsqu'il a été touché par le sperme du mâle et qu'il commence à se mouvoir; et la nature qu'il a dans ce moment-là est également différente de celle de l'animal parfait après sa naissance. On ne peut en aucune façon argumenter de la nature qu'a une chose, après être née, achevée et arrivée en définitive à son état le plus parfait, sur l'état où se trouvait cette chose au moment où elle se mouvait pour naître. On ne peut pas non plus argumenter de l'état où elle était au moment de se mouvoir sur celui dans lequel elle se trouvait avant de commencer à se mouvoir. Dès que tu te trompes là-dessus et que tu persistes à argumenter de la nature d'une chose arrivée à l'acte sur celle qu'elle avait étant en puissance, il te survient des doutes graves; des choses qui doivent être te paraissent absurdes ⁽²⁾, et des choses absurdes te semblent devoir être.

Que l'on fasse, au sujet de l'exemple que nous avons allégué, la supposition suivante ⁽³⁾: Un homme a été né avec un naturel

(1) Cf. sur ce passage, le t. I, p. 226. et *ibid.*, note 3.

(2) Le verbe **תַּחַל** ne vient pas ici de la racine **חל**, mais doit être considéré comme verbe dénominal, dérivé de **חָל**, chose inadmissible, absurde, de même que de **מָקָן**, lieu, on forme le verbe **תִּמְכֵּן**, se fixer dans un lieu. Voy. ma *Notice sur Abou'l-Walid*, etc., p. 188 et 189 (*Journal Asiatique*, novembre-décembre 1850, p. 410 et 411).

(3) Littéralement : suppose donc, au sujet de ce que nous avons donné pour exemple, que, etc. **פִּאֲפָרָךְ** doit être considéré comme impératif (**פִּאֲפָרִי**); dans la version d'Ibn-Tibbon, au lieu de **וְנִיחַ**, les mss. ont, plus exactement, **וְנִיחַ**. La supposition que l'auteur va faire se rapporte à l'exemple de la formation du fœtus, qu'il a cité plus haut.

très parfait ⁽¹⁾ ; sa mère étant morte après l'avoir allaité quelques mois, le mari ⁽²⁾ s'occupa seul, dans une île retirée, d'achever l'éducation de cet enfant, jusqu'à ce qu'il eût grandi et qu'il fût devenu intelligent et instruit. N'ayant jamais vu ni femme, ni aucune femelle des animaux, il demanda un jour à un des hommes qui étaient avec lui : « Comment se fait-il que nous existons, et de quelle manière avons-nous été formés ? » Celui à qui il avait adressé la question lui répondit : « Chacun de nous a été formé dans le ventre d'un individu de notre espèce, semblable à nous, et qui était une femme ayant telle et telle forme ; chacun de nous était un petit corps dans l'intérieur du ventre, se mouvant, s'alimentant, croissant petit à petit, vivant, jusqu'à ce qu'arrivé à telle limite de grandeur, il s'ouvrit à lui, dans le bas du corps (de la femme), une porte par laquelle il apparut et sortit, et après cela il ne cessa de grandir jusqu'à ce qu'il fût devenu tel que tu nous vois. » Cet enfant orphelin interrogera

(1) *فطرة* signifie *naturel, disposition naturelle qu'on apporte en naissant*.

Cf. Appendice du *Moré ha-Moré*, p. 149 (première note sur le chap. II de la 1^{re} partie). Les mots *באמל אלפטר* ont été paraphrasés, dans la version d'Ibn-Tibbon, par *שלם במדע המוטבע באדם*, *parfait dans la connaissance innée à l'homme* ; cependant plusieurs manuscrits portent simplement *שלם היצירה*, *parfait de création* ; de même Al-'Harizi : *שלם הבראה*.

(2) Le texte arabe porte *אלרגל*, *l'homme*, et Ibn-Tibbon entend par ces mots le père de l'enfant ; il traduit (*edit. princeps*) : *ונפרד אביו לברו* : *להשלים וכו'*. Dans plusieurs mss. du texte arabe, on lit *אלרגאל* au pluriel, *les hommes* ; cette leçon est adoptée par Ibn-Falaquéra, qui traduit : *ונפרדו אנשים להשלים וכו'*, *et quelques hommes s'occupèrent seuls d'achever, etc.* Cette leçon, dit-il, est confirmée par ce qui est dit un peu plus loin, que l'enfant interrogea *un des hommes qui étaient avec lui*, sans qu'il soit question du père. Voy. l'Appendice du *Moré ha-Moré*, p. 154. Al-'Harizi traduit dans le même sens : *והתעסקו אנשים*, *des hommes s'occupèrent*. L'auteur, en effet, ne s'est pas exprimé avec toute la clarté désirable ; peut-être a-t-il voulu dire que le père se rendit, avec quelques serviteurs dans une île solitaire, pour y achever l'éducation de son enfant.

nécessairement de nouveau et dira : « Cet individu d'entre nous, pendant qu'il était petit dans le ventre, vivant, se mouvant et croissant, mangeait-il ? buvait-il ? respirait-il par la bouche et le nez ? déposait-il des excréments ? » — Non, lui répondra-t-on. — Mais lui, il s'empressera indubitablement de nier cela, et il démontrera l'impossibilité de toutes ces choses, qui pourtant sont vraies ⁽¹⁾, en argumentant de l'être parfait arrivé à son état définitif. « Si l'un de nous, dira-t-il, était pendant quelques moments privé de respiration, il mourrait, et ses mouvements cesseraient ; et comment donc peut-on se figurer que quelqu'un d'entre nous puisse rester pendant des mois dans une membrane épaisse ⁽²⁾, enfermé dans l'intérieur d'un corps, et avec cela vivre et se mouvoir ? Si l'un de nous pouvait avaler un moineau, certes, ce moineau mourrait instantanément dès qu'il arriverait dans l'estomac, et à plus forte raison dans le bas-ventre. Chacun de nous, s'il ne prenait pas de nourriture par la bouche et s'il ne buvait pas, mourrait indubitablement au bout de quelques jours ; et comment donc un individu pourrait-il rester des mois sans manger ni boire ? Si quelqu'un de nous, après s'être nourri, ne déposait pas d'excréments, il mourrait en peu de jours dans les douleurs les plus violentes ; comment donc celui-là aurait-il pu rester des mois sans déposer des excréments ? Si l'on perçait le ventre à l'un de nous, il mourrait au bout de quelques jours ; comment donc pourrait-on croire que ce fœtus ait eu l'ombilic ouvert ? comment enfin se fait-il qu'il n'ouvre pas ses yeux, ni n'étende ses mains, ni n'allonge ses pieds, comme vous le prétendez, puisque tous ses membres sont en bon état, et n'ont aucun mal ? » — Et ainsi il poursuivra ses raisonnements, (pour prou-

(1) Littéralement : *et il établira la démonstration contre toutes ces choses vraies, (pour montrer) qu'elles sont impossibles.*

(2) Ibn-Tibbon a : כִּים סָחוּם, *une bourse fermée* ; cette traduction a été blâmée avec raison par Ibn-Falaquéra (Appendice du *More ha-More*, p. 154), qui fait observer que le mot arabe סָפִיק ne signifie pas *fermé*, mais *fort, grossier ou épais*. Al-Harizi a כָּלִי קָשָׁה.

ver) qu'il est impossible que l'homme se forme de cette manière.

Examine bien cet exemple et réfléchis-y, ô penseur ! et tu trouveras que c'est là également la condition dans laquelle nous sommes vis-à-vis d'Aristote. En effet, nous tous, les sectateurs de Moïse, notre maître, et d'Abraham, notre père, nous croyons que le monde a été formé de telle et telle manière, qu'il s'est développé de telle manière ⁽¹⁾, et que telle chose a été créée après telle autre ; mais Aristote se prend à nous contredire, en argumentant contre nous de la nature de l'être arrivé à son état définitif, parfait et existant en acte, tandis que nous, nous lui affirmons qu'après être arrivé à son état définitif et être devenu parfait, il ne ressemble à rien de ce qu'il était au moment de naître, et qu'il a été produit du néant absolu. Quel argument donc peut-on tirer contre nous de tout ce qu'il dit ? car ces arguments ne frappent que celui qui prétend que c'est la nature de cet être, arrivée à son état définitif, qui prouve (elle-même) qu'il a été *créé*, tandis que je t'ai déjà fait savoir que, quant à moi, je ne soutiens pas cela.

Je vais maintenant reprendre les principes de ses méthodes ⁽²⁾, et je te montrerai comment il ne s'ensuit absolument rien pour nous qui soutenons que Dieu a produit le monde entier du néant et l'a formé (successivement) jusqu'à ce qu'il fût devenu parfait comme tu le vois.

La matière première, dit-il, n'est pas née ni ne périra ; et, argumentant des choses nées et périssables, il montre qu'il est impossible qu'elle soit née ⁽³⁾. Et cela est vrai ⁽⁴⁾. Car nous ne

(1) Littéralement : *qu'il a été tel de tel*, c'est-à-dire qu'il a eu telle forme qui s'est développée de telle autre.

(2) L'auteur veut parler des méthodes par lesquelles Aristote démontre l'éternité du monde, et qui sont énumérées au chap. XIV.

(3) Voir au chap. XIV, la deuxième méthode.

(4) C'est-à-dire : Il est vrai, en effet, comme le dit Aristote, qu'elle n'est pas née *de quelque chose* ; mais rien ne nous empêche d'admettre qu'elle est sortie du néant absolu.

soutenons pas que la matière première se soit formée, comme l'homme se forme du sperme, ni qu'elle doive périr, comme périt l'homme en devenant poussière; mais nous soutenons au contraire que Dieu l'a produite du néant, et qu'après sa production elle est telle qu'elle est ⁽¹⁾, je veux dire que toute chose se forme d'elle et que tout ce qui s'est formé d'elle retourne à elle en périssant. Elle n'existe point dénuée de forme ⁽²⁾, et elle est le terme de la naissance et de la corruption. Quant à elle, elle n'est pas née (*de* quelque chose), comme naît tout ce qui se forme d'elle, et elle ne périra pas (*en* quelque chose), comme périt ce qui périt en elle; mais au contraire, elle est une chose *créée*, et quand son créateur le voudra, il la réduira au néant pur et absolu.

Nous dirons absolument la même chose du mouvement; car on a argumenté de la nature du mouvement pour prouver qu'il n'est pas né et qu'il ne périra pas ⁽³⁾. Et cela est encore vrai ⁽⁴⁾; car nous soutenons qu'il est inimaginable que, depuis que le mouvement a existé avec sa nature invariable et fixe, il ait pu, dans son universalité, être sujet à la naissance et à la corruption, comme le sont les mouvements partiels qui naissent et périssent ⁽⁵⁾. Le même raisonnement s'applique à tout ce qui est in-

(1) En d'autres termes : elle est telle qu'elle doit être pour répondre à l'idée de *matière première*; car, après être sortie du néant, elle est absolument sans forme.

(2) C'est-à-dire : bien que dans notre pensée ce soit une matière sans forme, elle n'existe en réalité qu'avec la forme; car, immédiatement après sa production, les formes s'y succèdent sans cesse et y font place les unes aux autres.

(3) Voir au chap. XIV, la première méthode.

(4) C'est-à-dire, nous pouvons accorder cela, sans qu'il en résulte une preuve contre notre système de la *création*.

(5) Littéralement : *car nous soutenons que, après que le mouvement a existé selon cette nature sur laquelle il a été fixé, il est inimaginable qu'il ait pu naître et périr par une naissance totale et par une corruption totale, comme naissent les mouvements partiels qui naissent, et comme périssent les*

hérent à la nature du mouvement ⁽¹⁾. De même, quand il dit du mouvement circulaire qu'il n'a pas de commencement, cela est vrai (dans ce sens) qu'après la *production* du corps sphérique, qui se meut circulairement, on ne saurait se figurer dans son mouvement aucun commencement ⁽²⁾.

Nous en dirons autant de la *possibilité* qui doit précéder tout ce qui naît ⁽³⁾; car cela n'est nécessaire que dans cet univers (complètement) établi, où tout ce qui naît ne naît que d'un être quelconque. Mais la chose produite du *néant* n'indique, ni pour les sens, ni pour l'intelligence, aucune chose (antérieure), de manière qu'elle dût être précédée d'une possibilité.

Enfin, nous raisonnerons encore de la même manière sur (ce qu'il dit) que dans le ciel il n'y a pas de *contrariété* ⁽⁴⁾. Cela est encore vrai; seulement (il faut remarquer) que nous ne soute-

mouvements partiels. L'auteur s'est exprimé d'une manière embarrassée et peu claire. Le sens est : Nous admettons avec Aristote que le mouvement universel du monde est de nature telle qu'il n'a pu naître d'un mouvement antérieur qui l'ait fait passer de la puissance à l'acte, comme cela a lieu dans les mouvements partiels, par exemple dans celui des animaux. Mais nous ne concluons pas de là que le mouvement universel soit éternel; car, s'il est vrai qu'il n'a pu avoir pour cause un mouvement antérieur, il a pu cependant avoir un commencement et avoir été créé par Dieu. C'est dans ce sens qu'Albert le Grand réfute la *première méthode* d'Aristote, et il résume sa réfutation en ces termes : « Et de hac via constat, per antedicta, quod non probat motum non incepisse per creationem, sed quod non inceptit per mutationem et motum. » Voy. *Summa theologiæ*, pars. II., tract. I, quæst. IV, partic. 3 (opp. t. XVIII, pag. 58, col. b.)

(1) L'auteur veut parler du *temps*, dont il est également question dans cette première méthode.

(2) L'auteur réfute ici, en passant, un argument tiré du mouvement *circulaire* de la sphère céleste; ce mouvement n'ayant pas de point de départ, on a prétendu pouvoir conclure de là qu'il doit être éternel. Cet argument n'est pas compris dans les *méthodes* du chap. XIV.

(3) Voir au chap. XIV, la quatrième méthode.

(4) Voir au chap. XIV, la troisième méthode.

nous pas que le ciel se soit formé, comme se forment le cheval et le palmier, et (par conséquent) nous ne soutenons pas qu'étant *composé*, il doive périr, comme les plantes et les animaux, à cause de la contrariété qui y existerait ⁽¹⁾.

Le fond de la chose est ce que nous avons dit, (à savoir) que l'être étant dans son état parfait et achevé, on ne saurait argumenter de son état actuel sur l'état (où il était) ⁽²⁾ avant sa perfection. Nous ne trouvons non plus rien d'absurde dans ce qu'on a dit que le ciel a été formé avant la terre, ou la terre avant le ciel ⁽³⁾, ou que le ciel était d'abord sans astres, ou (qu'il existait) telle espèce d'animaux sans telle autre; car tout cela s'applique à l'époque où cet ensemble (de l'univers) fut formé. Il en est comme de l'animal lors de sa formation, le cœur étant formé avant les testicules, comme on le reconnaît à la simple vue, et les veines avant les os, quoique, dans son état parfait, aucun de ses membres n'existe indépendamment de tous les autres, sans lesquels la conservation de l'individu est impossible. Il faut aussi (admettre) tout cela, dès qu'on prend le texte (de l'Ecriture) dans son sens littéral, bien qu'il n'en soit pas ainsi, comme cela sera exposé quand nous nous étendrons là-dessus ⁽⁴⁾. — Il faut que tu fasses

(1) L'auteur veut dire : Nous accordons à Aristote que dans le ciel, tel qu'il est, il n'y a pas de *contrariété*, par suite de laquelle il doit périr, et que, par conséquent, il n'a pu naître comme naissent les choses sublunaires; mais aussi nous ne disons nullement qu'il soit *né* et composé comme ces dernières; et il ne s'ensuit point de la thèse d'Aristote que Dieu n'ait pu le *créer*, en le faisant sortir du néant dans une simplicité absolue.

(2) Les mots לִי נִמְצָא, qu'ajoutent ici les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, ne se trouvent pas dans les mss. de cette version, ni dans celle d'Al-'Harizi.

(3) L'auteur fait sans doute allusion à la discussion entre l'école de Schamaï et celle de Hillel, rapportée dans le Talmud de Babylone, traité 'Haghtgâ, fol. 12 a.

(4) Voir plus loin, chap. XXX, où l'auteur explique longuement divers détails de la création.

bien attention à ce sujet ⁽¹⁾; car c'est un grand mur que j'ai construit autour de la Loi et qui l'environne pour la protéger contre les pierres qu'on lui lance. Si Aristote, — je veux dire celui qui adopte son opinion, — argumentait contre nous, en disant : Puisqu'on ne peut tirer aucune preuve de cet univers (achevé), comment donc savez-vous, vous-mêmes, qu'il a été *créé* et qu'il y avait une autre nature ⁽²⁾ qui l'a créé ? nous répondrions : Cela ne nous touche point par rapport à notre but actuel ⁽³⁾. En effet, nous ne voulons pas maintenant établir que le monde a été créé; mais ce que nous voulons, c'est (de montrer) qu'il est possible qu'il ait été créé; et on ne saurait démontrer la fausseté de cette assertion, en argumentant de la nature de l'univers, avec laquelle nous ne nous mettons pas en opposition ⁽⁴⁾. La possibilité de cette assertion étant établie, comme nous l'avons exposé, nous chercherons ensuite à faire prévaloir l'opinion de la *création*. Il ne resterait donc à cet égard (d'autre moyen de nous réfuter) que de nous démontrer l'impossibilité de la création du monde, non pas par la nature de l'univers, mais par ce que l'intelligence juge être nécessaire par rapport à Dieu; et ce sont les trois méthodes dont je t'ai parlé précédemment, et par lesquelles on cherche à démontrer l'éternité du monde en prenant Dieu pour point de départ ⁽⁵⁾. Je vais donc te montrer, dans le chapitre suivant, de quelle manière on peut les mettre en doute, de sorte qu'il ne puisse en résulter aucune preuve.

(1) C'est-à-dire, au sujet traité dans le présent chapitre, qui a pour but de montrer que les arguments d'Aristote ne prouvent rien contre la *création*.

(2) C'est-à-dire, un être d'une nature différente, qui est la Divinité.

(3) Dans la version d'Ibn-Tibbon, le mot arabe *רוּמְנָא*, *désir, effort*, a été rendu par *מחשבתנו*, *notre pensée*; Ibn-Falaquéra (*l. c.*) fait observer qu'il faut le traduire par *השחר לזותנו*. Al-'Harizi a *בקשתנו*.

(4) L'auteur fait allusion au reproche qu'il a adressé lui-même aux *Motécallemtn*, à savoir, que leur système est en révolte ouverte contre les lois de la nature. Voy. la 1^{re} partie, chap. LXXI, p. 349 et suiv.

(5) Voir au chap. XIV, les méthodes V, VI et VII.

CHAPITRE XVIII.

La première méthode dont ils parlent est celle où ils prétendent établir que, selon nous ⁽¹⁾, Dieu aurait passé de la puissance à l'acte, puisqu'il aurait agi dans un certain moment et pas dans un autre moment ⁽²⁾. — Il sera très facile de réfuter cette objection ⁽³⁾ : En effet, on ne peut raisonner de la sorte ⁽⁴⁾ que (lorsqu'il s'agit) de quelque chose qui est composé d'une matière à l'état de *possibilité* et d'une forme. Sans aucun doute, si un tel corps agit par sa forme après ne pas avoir agi, il y a eu en lui quelque chose en puissance qui a passé à l'acte, et, par conséquent, il a eu besoin d'un efficient; car, pour les choses douées de matière, c'est là une proposition démontrée. Mais ce qui est incorporel et immatériel n'a dans son essence aucune *possibilité*, et tout ce qui est en lui est perpétuellement en acte. On ne peut donc pas lui appliquer le raisonnement en question, et pour lui il n'est point impossible que tantôt il agisse et tantôt il n'agisse pas. Pour l'être *séparé*, ce n'est là ni un changement, ni un passage de la puissance à l'acte. Nous en avons une preuve dans l'*intellect actif*, qui, selon l'opinion d'Aristote et de ses sectateurs, est *séparé*, et qui, cependant, tantôt agit et tantôt

(1) Littéralement : *est celle par laquelle nous serions forcés, selon leur opinion, d'admettre que, etc.*

(2) Voir au chap. XIV, la cinquième méthode.

(3) Littéralement : *La réfutation de ce doute est très évidente.*

(4) Littéralement : *Cette chose ne s'ensuit, etc.*; c'est-à-dire : le raisonnement par lequel on conclut que l'agent qui tantôt agit et tantôt n'agit pas a dû nécessairement passer de la puissance à l'acte, ce raisonnement, dis-je, ne peut s'appliquer qu'à un corps composé de matière et de forme.

n'agit pas, comme l'a exposé Abou-Nağr dans son traité *de l'Intellect* ⁽¹⁾. Il s'y exprime en ces termes : « Il est évident que l'intellect actif n'agit pas perpétuellement ; mais , au contraire , tantôt il agit et tantôt il n'agit pas. » Voilà ce qu'il dit textuellement , et c'est évidemment la vérité. Mais , bien qu'il en soit ainsi , on ne dit pas cependant que l'intellect actif soit sujet au changement , ni qu'après avoir été agent en puissance , il le soit devenu en acte , parce qu'il aurait fait dans un certain moment ce qu'il n'aurait pas fait auparavant ; car il n'y a pas de rapport entre les corps et ce qui est incorporel , et il n'y a de similitude (entre eux) ni au moment de l'action , ni au moment où ils s'abstiennent d'agir. Si l'action des formes matérielles et celle de l'être *séparé* sont (l'une et l'autre) appelées *action* , ce n'est que par homonymie ; c'est pourquoi , si l'être *séparé* n'accomplit pas dans un certain moment l'action qu'il accomplira plus tard , il ne s'ensuit pas de là qu'il aura passé de la puissance à l'acte , comme nous le trouvons dans les formes matérielles.

On pourra peut-être croire que dans ce que je viens de dire il y a quelque sophisme : Si , dira-t-on , l'intellect actif nécessairement agit dans un certain moment et n'agit point dans un autre moment , ce n'est point à cause de quelque chose qui soit inhérent à son essence , mais à cause de la disposition des matières ; de sa part , l'action s'exerce perpétuellement sur tout ce qui est *disposé* , et s'il y a quelque chose qui empêche l'action , cela vient de la *disposition* de la matière , et non pas de l'intellect

(1) L'auteur veut parler d'un petit traité d'Al-Farâbi , intitulé *كتاب العقل والمعتولات* , et qui a été publié en latin sous le titre de : *De Intellectu et intellecto* (Voy. mes *Mélanges*, etc., p. 350, et *ibid.*, n. 2). Le passage que l'auteur va citer se trouve vers la fin de ce traité. — Récemment un jeune rabbin allemand, M. Michael Rosenstein, a publié, comme *thèse* de doctorat, la version hébraïque de cet opuscule, accompagnée d'une traduction latine et de quelques notes : *Abû-Nassr Alfarabî de intellectu intellectisque commentatio, etc.*, Breslau, 1858, in-8°.

en lui-même ⁽¹⁾. — Que celui là donc qui pense ainsi ⁽²⁾ sache bien que nous n'avons pas pour but de faire connaître la cause pour laquelle Dieu a agi dans un certain moment et non dans un autre, et, en citant cet exemple, nous n'en avons pas conclu que, puisque l'intellect actif, qui est *séparé*, agit dans un temps et n'agit pas dans un autre, il doit en être de même de Dieu ⁽³⁾. Nous n'avons pas dit cela, et nous n'avons pas fait cette conclusion ; et si nous avions fait cela, c'eût été en effet un sophisme. Mais ce que nous en avons conclu, — et c'est une conclusion vraie, — c'est que, bien que l'intellect actif, qui n'est ni un corps ni une force dans un corps, agisse dans un certain moment et n'accomplisse pas la même action dans un autre moment, n'importe quelle en soit la cause, on ne dit pas pour cela de lui qu'il ait passé de la puissance à l'acte, ni qu'il y ait eu dans son essence une *possibilité*, ni enfin qu'il ait besoin d'un efficient qui le fasse passer de la puissance à l'acte ⁽⁴⁾.

Ainsi se trouve écartée de nous cette grave objection qui nous a été faite par ceux qui soutiennent l'éternité du monde ; car,

(1) Cf. le t. I, p. 311, et *ibid.*, note 4.

(2) C'est-à-dire, celui qui croit qu'en argumentant de l'*intellect actif*, j'ai fait un raisonnement sophistique, et qu'il n'y a pas d'analogie entre cet intellect et Dieu.

(3) L'auteur veut dire : De la similitude que nous avons établie entre Dieu et l'intellect actif, nous n'avons pas conclu que l'action, chez l'un et l'autre, dépende de la disposition de la matière, et que l'action de Dieu puisse, comme celle de l'intellect actif, être quelquefois interrompue par les obstacles qui surviennent dans la matière. Cf. le t. I, l. c., où l'auteur dit que Dieu est toujours *intellect en acte*, et que sa perception n'éprouve aucun empêchement ni de lui-même, ni d'autre part. On verra plus loin que la cause pourquoi Dieu a créé dans un certain moment, Maïmonide la cherche uniquement dans la volonté divine.

(4) L'auteur n'a pas complètement achevé sa pensée, et il fait sous-entendre ce qui suit : Par conséquent, Dieu aussi a pu ne pas agir de toute éternité et a pu créer le monde à une certaine époque, sans que pour cela on soit fondé à soutenir qu'en créant le monde, il aurait passé de la puissance à l'acte, ce qui supposerait un efficient antérieur à lui.

comme nous croyons que Dieu n'est ni un corps, ni une force dans un corps, il n'est point affecté de *changement* en agissant après ne pas avoir agi.

La deuxième méthode est celle où on conclut l'éternité du monde de ce que pour Dieu il n'y a ni besoins, ni rien qui survienne, ni obstacles ⁽¹⁾. La solution de cette objection est difficile et à la fois subtile; écoute-la. Sache que tout agent qui a une volonté et qui agit pour une raison quelconque doit nécessairement tantôt agir et tantôt ne pas agir, en raison de certains obstacles ou de besoins qui surviennent. Ainsi, par exemple, tel homme qui voudrait posséder une maison n'en bâtira point cependant, à cause des empêchements, soit qu'il n'en ait pas les matériaux sous la main, soit que ceux-ci, tout préparés qu'ils sont, ne soient pas prêts ⁽²⁾ à recevoir la forme, à cause du manque d'instruments. Il se peut aussi que les matériaux et les instruments soient prêts, et que cependant (l'homme) ne bâtisse pas, parce que, n'ayant pas besoin de demeure, il ne veut pas bâtir; mais lorsqu'il lui surviendra des accidents, comme la chaleur ou le froid, qui le forceront de chercher un abri, alors il voudra bâtir. Il est donc clair que les accidents survenus changent la volonté, et que les obstacles s'opposent à la volonté de manière qu'on ne puisse pas agir. Cependant, tout cela n'a lieu que lorsque les actions ont pour raison quelque chose en dehors de la volonté même. Mais lorsque l'action n'a absolument aucun autre but que celui d'obéir à une volonté, cette volonté n'a pas besoin d'invitation (du dehors); et (dans ce cas) il n'est pas nécessaire non plus que celui qui a la volonté, tout en n'ayant pas d'obstacles, agisse toujours; car il n'a pas de but extérieur qui le fasse agir, de manière qu'il soit forcé d'agir dès

(1) Voir au chap. XIV, la sixième méthode.

(2) Ibn-Tibbon traduit : ולא יבא; Ibn-Falaquéra (*More ha-Moré*, Append., p. 154) fait observer avec raison qu'il faudrait dire ולא יוכן, ou ואינו נאות. Dans la III^e partie, chap. VIII, Ibn-Tibbon rend plus exactement les mots החמר הנאות אלמארה למתארתיה par

qu'il n'y aurait pas d'obstacles pour atteindre le but, puisque l'action, dans ce cas, obéit à la seule volonté.

On pourrait nous objecter : Tout cela est vrai; mais n'y a-t-il pas changement en cela même que tantôt on *veut* et tantôt on ne veut pas ⁽¹⁾? A cela nous répondrons : Non; car ce qui constitue la véritable idée de la volonté, c'est de vouloir et de ne pas vouloir. Or, si cette volonté appartient à un être matériel, et que ce qu'on cherche par elle soit un but extérieur, ce sera une volonté sujette au changement, en raison des obstacles et de ce qui peut survenir; mais la volonté de l'être *séparé*, qui n'est aucunement déterminée par autre chose, n'est point sujette au changement, et, s'il veut maintenant une chose et demain autre chose, cela ne constitue pas de changement dans son essence, ni n'exige une autre cause (en dehors de lui), de même qu'il n'y a point changement en ce que tantôt il agit et tantôt il n'agit pas, comme nous l'avons exposé. On exposera (plus loin) ⁽²⁾ que ce n'est que par homonymie qu'on applique à la fois à notre volonté et à celle de l'être séparé le nom de *volonté*, et qu'il n'y a point de similitude entre les deux volontés. — Ainsi donc, cette objection se trouve également détruite, et il est clair qu'il ne résulte pour nous de cette méthode rien d'inadmissible ⁽³⁾. C'est là ce que nous voulions (obtenir), comme tu sais.

La troisième méthode est celle où l'on prouve l'éternité du monde (en raisonnant) ainsi : Quand la sagesse (divine) décide qu'une chose doit apparaître, elle a apparu ⁽⁴⁾; or, la sagesse

(1) C'est-à-dire : si l'on supposait que Dieu a créé le monde à une certaine époque, ayant voulu alors ce qu'il n'avait pas voulu auparavant, ne serait-ce pas là lui attribuer le changement?

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont *הַתְּבָאָר*, au prétérit; il faut lire *יִתְבָּאָר*, au futur, comme l'ont les mss.

(3) C'est-à-dire, que de cette deuxième méthode on ne peut tirer aucune conclusion pour combattre notre système et en démontrer l'inadmissibilité.

(4) C'est-à-dire : Tout ce que la sagesse divine décide doit avoir lieu immédiatement; car ce qu'elle décide est nécessaire et ne peut pas un seul instant ne pas exister.

de Dieu étant éternelle comme son essence, ce qui en résulte est (également) éternel ⁽¹⁾. — Mais c'est là un raisonnement très faible ; car, de même que nous ignorons pourquoi sa sagesse a exigé que les sphères fussent (au nombre de) neuf, ni plus ni moins, que les étoiles fussent aussi nombreuses qu'elles sont, ni plus ni moins, et (qu'elles ne fussent) ni plus grandes ni plus petites, de même nous ignorons pourquoi la sagesse, à une époque (relativement) récente, a fait que l'univers existât après ne pas avoir existé ⁽²⁾. Tout se conforme à sa sagesse perpétuelle et invariable ; mais nous, nous ignorons complètement la loi de cette sagesse et ce qu'elle exige ⁽³⁾. Car, selon notre opinion, la volonté se conforme également à la sagesse ; tout (dans Dieu) est une seule et même chose, je veux dire que sa sagesse est son essence, car nous n'admettons pas les attributs ⁽⁴⁾. Tu entendras beaucoup sur ce sujet, quand nous parlerons de la Providence ⁽⁵⁾ — Par cette considération donc, tombe aussi cette absurdité (qu'on nous attribue) ⁽⁶⁾.

Quant à ce qu'Aristote dit que les peuples, dans les temps anciens, croyaient d'un commun accord que les anges habitaient

(1) Voir au chap. XIV, la septième méthode.

(2) Littéralement : *De même que nous ignorons sa sagesse qui a exigé que...., de même nous ignorons sa sagesse en ce qu'il (Dieu) a fait exister, etc.*

(3) La version d'Ibn-Tibbon, qui porte *דרך החכמה ההיא ומשפטה*, n'est pas tout à fait exacte ; Al-Harizi traduit plus exactement : *חק החכמה ההיא וחזונה*.

(4) L'auteur veut dire : Nous ne pouvons pas même dire que la sagesse de Dieu soit déterminée par sa volonté, ou *vice versa* ; car, selon nous, la volonté et la sagesse, dans Dieu, sont une seule et même chose, l'une et l'autre étant son essence même. Cf. le t. I, chap. LIII, p. 214 et 215.

(5) Voy. la III^e partie, chap. XIII et XVII, et cf. la I^{re} partie, chap. LXIX, p. 321, 322.

(6) C'est-à-dire, l'absurdité qu'on nous attribue implicitement par cette dernière démonstration de l'éternité du monde.

le ciel, et que Dieu aussi était au ciel ⁽¹⁾, — chose que dit aussi le sens littéral des textes (sacrés), — cela ne peut pas servir de preuve pour l'éternité du monde, comme il le veut, lui; mais cela a été dit pour prouver que le ciel nous indique l'existence des Intelligences séparées, qui sont les êtres spirituels et les anges, et qu'il nous indique aussi l'existence de Dieu, qui le met en mouvement et qui le gouverne, ainsi que nous l'exposerons. Nous montrerons qu'il n'y a pas de preuve qui nous démontre mieux l'existence du Créateur, selon notre opinion ⁽²⁾, que celle tirée du ciel; et celui-ci, comme nous l'avons déjà dit, prouve aussi, selon l'opinion des philosophes, qu'il existe (un être) qui le met en mouvement, et que ce dernier n'est ni un corps, ni une force dans un corps.

Après l'avoir exposé que ce que nous affirmons est admissible, et que (tout au moins) ce n'est pas une chose impossible, comme le prétendent ceux qui soutiennent l'éternité (du monde), je vais montrer, dans les chapitres suivants, que notre opinion est préférable au point de vue spéculatif, et je révélerai les conséquences absurdes qu'a l'autre opinion ⁽³⁾.

CHAPITRE XIX ⁽⁴⁾.

Il résulte évidemment du système d'Aristote, comme du système de tous ceux qui professent l'éternité du monde, que selon lui cet univers est émané du Créateur *par nécessité*, que Dieu est la cause et ce monde l'effet, et que, par conséquent, celui-

(1) Voy. ci-dessus, p. 121.

(2) C'est-à-dire, selon l'opinion qui admet un Dieu créateur.

(3) Littéralement : *Ce qui s'attache à son opinion en fait d'absurdités*. Le suffixe dans **רֵאיוֹן** (son opinion) se rapporte à Aristote, ou aux mots précédents : **מִן יְקוֹל בְּאַלְקָדָם**, celui qui soutient l'éternité.

(4) L'auteur aborde ici les preuves directes qu'on peut alléguer en faveur de la création *ex nihilo*; il combat le système d'Aristote, selon

ci est *nécessaire* ⁽¹⁾. De même qu'on ne saurait dire de Dieu pourquoi il existe, ni comment il existe *ainsi*, je veux dire *un* et incorporel, de même on ne saurait dire de l'univers dans son ensemble pourquoi il existe ni comment il existe *ainsi* (que nous le voyons); car il est nécessaire que tout cela existe *ainsi*, (je veux dire) la cause et son effet; et il est impossible pour tous deux de ne pas exister ou de devenir autres qu'ils ne sont. Il s'ensuit donc de cette opinion que toute chose doit nécessairement conserver toujours la nature qu'elle a, et qu'aucune chose ne peut, en une façon quelconque, changer de nature. Selon cette opinion, le changement de nature d'un être quelconque est chose impossible, et, par conséquent, toutes ces choses n'ont pu naître par le dessein d'un être ayant une intention et qui aurait librement voulu qu'elles fussent *ainsi*; car, si elles étaient nées par un tel dessein, elles n'auraient pas existé *ainsi* avant que le dessein en fût arrêté ⁽²⁾. Mais, selon notre opinion, à nous, il est

lequel tout dans l'univers suivrait une loi éternelle et immuable, et il montre que, notamment dans les mouvements des sphères célestes, on ne saurait méconnaître l'action d'une volonté libre agissant avec intention et non *par nécessité*. Maïmonide montre les invraisemblances qui résultent du système d'Aristote, et il insiste notamment sur les difficultés que présentent certains passages du traité *du Ciel*. Ce chapitre est un des plus importants dans la discussion engagée par Maïmonide contre les péripatéticiens. Moïse de Narbonne ayant répondu à plusieurs objections de l'auteur et ayant affaibli par là, aux yeux de certains contemporains, l'effet que devait produire ce chapitre, Isaac Abravanel l'a expliqué dans un commentaire particulier, accompagné de plusieurs dissertations. Ce commentaire, intitulé *שמים חדשים*, *les Cieux nouveaux*, était resté inédit; il a été publié, pour la première fois, par Wolf Heidenheim, Rödelheim, 1828, in-4°.

• (1) Cf. le t. I, chap. LXIX, p. 313-314.

(2) Littéralement : *Avant qu'on se les proposât*, ou *avant qu'elles fussent l'objet du dessein*; c'est-à-dire : L'intention qui a voulu que les choses fussent de telle et telle manière, quoiqu'elles pussent être autrement, devait nécessairement précéder ces choses, et par conséquent elles n'auraient pas toujours été telles qu'elles sont.

clair que les choses sont par suite d'un dessein, et non par nécessité. Il se pourrait donc que celui qui a formé le dessein les changeât et formât un autre dessein. Toutefois, ce ne pourrait être, dans un sens absolu, un dessein *quelconque*; car il y a une nature de l'impossible qui est stable et qui ne saurait être détruite ⁽¹⁾, comme nous l'exposerons. — J'ai pour but, dans ce chapitre, de te montrer, par des preuves qui approchent de la *démonstration*, que cet univers nous indique nécessairement un Créateur agissant avec intention ⁽²⁾, sans que pour cela je veuille prendre à tâche ce qu'ont entrepris les *Motécallemîn*, en détruisant la nature de l'être et en proclamant l'atome, la perpétuelle création des accidents et tout ce que je t'ai exposé de leurs principes, dont le seul but est d'établir la *détermination* ⁽³⁾.

(1) C'est-à-dire : Il y a des choses naturellement impossibles et qu'il ne dépend pas de Dieu de changer, parce qu'il est de leur nature même d'être impossibles, comme, par exemple, la réunion des contraires dans le même sujet et au même moment, ou la construction d'un carré dont la diagonale soit égale aux côtés. Voy. la III^e partie de cet ouvrage, chap. XV, et cf. ci-dessus, p. 108.

(2) Littéralement : *Qu'il est (ou qu'il existe) par le dessein d'un (être) ayant une intention.*

(3) Littéralement : *de leurs principes qu'ils ne se sont efforcés d'exposer que pour faire trouver la détermination.* L'auteur veut dire que toutes les propositions des *Motécallemîn* ont uniquement pour but d'établir que c'est la volonté divine qui *détermine* chaque chose dans l'univers. Sur le sens du mot *détermination*, voy. le t. I, p. 426, note 3. — La version d'Ibn-Tibbon est ici absolument inintelligible; elle porte : אשר אמנם השתדלתי להציעו להמציא הביאור אשר השתדלו להציעם להמצאת הסגול. Ibn-Falaquéra (*More ha-Moré*, p. 100) traduit plus exactement : אשר השתדלו להציעם כרי להמציא ההגבלה. de même Al-'Harizi : אשר השתדלו להציעם כרי להמציא ההגבלה. On voit par les notes critiques d'Ibn-Falaquéra (Append., p. 154) que les mss. d'Ibn-Tibbon portaient aussi הביאור, comme plus loin : וכוונתו ; probablement ce dernier avait dans son texte arabe אלהלכין, au lieu de אלתכצין. La note d'Ibn-Falaquéra étant très corrompue dans l'édition imprimée, nous la reproduisons ici plus correctement : לאיגאד אלתכצין העתיק להמציא הביאור והעתקתו : להמציא הסגול או ההתיחד כי אינו ביאור.

Il ne faut pas croire qu'ils aient dit aussi ce que je vais dire ; mais ce qu'on ne saurait mettre en doute, c'est qu'ils ont visé au même but que moi. Ils parlent donc aussi des choses dont je vais parler, ayant en vue la *détermination* ; mais pour eux, si telle plante est plutôt rouge que blanche, plutôt douce qu'amère, c'est une *particularisation* au même titre que celle du ciel ayant de préférence cette figure qu'il a, et non pas la figure carrée ou triangulaire ⁽¹⁾. Eux, ils ont établi la *détermination* au moyen de leurs propositions que tu connais déjà ⁽²⁾, tandis que moi, j'établirai la détermination, là où il le faut, au moyen de propositions philosophiques puisées dans la nature de l'être.

Je vais exposer cette méthode, après avoir d'abord posé en principe ce qui suit : toutes les fois qu'une matière ⁽³⁾ est commune à des choses qui diffèrent entre elles d'une manière quelconque, il a fallu nécessairement, en dehors de cette matière commune, une cause qui ait fait que ces choses eussent, les unes telle qualité, les autres telle autre, ou plutôt (il a fallu) autant de causes qu'il y a de choses différentes. C'est là une pro-

(1) Littéralement : *Seulement quant à eux, il n'y a pas de différence pour eux entre la particularisation de cette plante par la couleur rouge, à l'exclusion de la blancheur, ou par la douceur à l'exclusion de l'amertume, et la particularisation du ciel par cette figure qu'il a, à l'exclusion de la figure carrée et triangulaire.* En d'autres termes : Ils ne font pas de différence entre les choses sublunaires, soumises à certaines lois physiques qui en expliquent les propriétés particulières, et les corps célestes, dont les particularités ne peuvent pas toutes s'expliquer par une loi naturelle, et où l'on reconnaît la volonté de Dieu, laquelle a librement préféré tel état de choses à tel autre.

(2) C'est-à-dire, par des propositions qui nient toute loi de la nature et toute causalité, et qui attribuent les particularités de toutes les choses, tant sublunaires que célestes, à l'intervention directe et immédiate de la Divinité. Voy. surtout la VI^e proposition des *Motécallemtn* (t. I, chap. LXXIII, p. 388 et suiv.)

(3) La version d'Ibn-Tibbon porte : *שהתמר*, et celle d'Al-'Harizi : *אין אלמארהו* ; de même l'un des mss. ar. de Leyde (n° 18) *אין כל מארהו*. Il faut lire : *אין כל מארהו*, comme l'ont les autres mss.

position sur laquelle tombent d'accord les partisans de l'éternité (du monde) et ceux de la création. Après avoir posé ce principe, j'aborde l'exposition de ce que j'avais en vue, (en discutant) sous la forme de question et de réponse, sur l'opinion d'Aristote.

Nous posons d'abord à Aristote la question suivante : Tu nous as démontré que toutes les choses sublunaires ont une seule et même matière, commune à toutes ; quelle est donc alors la cause de la diversité des espèces qui existent ici-bas, et quelle est la cause de la diversité des individus de chacune de ces espèces ? — Là-dessus, il nous répondra : Ce qui cause la diversité, c'est que les choses composées de cette matière diffèrent de *mélange*. Cette matière commune a reçu d'abord quatre formes, dont chacune est accompagnée de deux *qualités* ⁽¹⁾, et par ces quatre qualités elle devient les *éléments* de ce qui en est composé ⁽²⁾ ; car ils (les éléments) s'entremêlent d'abord par suite du mouvement de la sphère céleste, et ensuite, ayant formé un mélange tempéré ⁽³⁾, la diversité survient dans

(1) Ce sont les formes des quatre éléments, dont chacun a deux *qualités* : le feu est chaud et sec, l'air est chaud et humide, l'eau est froide et humide, et la terre est froide et sèche. Voy. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 88, note 1, et les passages d'Aristote et de Gallien qui y sont indiqués.

(2) C'est-à-dire : par les quatre qualités, qui, réunies deux à deux, constituent les quatre formes des éléments, la matière devient un quadruple corps élémentaire pour tout ce qui se compose de cette matière. — Le verbe צארה et le suffixe dans מנהא se rapportent à הלך אלמאדה, cette matière. Les deux traducteurs hébreux ont mis le verbe et le suffixe au pluriel ; Ibn-Tibbon a : היו יסודות למה שהורכב מהם ; Al'-Harizi : געשו יסודות לכל מה שהורכב מהם. D'après ces versions, les deux formes féminines se rapporteraient grammaticalement aux *quatre formes* (ארבע צור), ce qui serait peu rationnel ; car ce qui constitue les *quatre éléments*, ce ne sont pas les *formes*, mais plutôt la matière universelle, revêtue de la forme élémentaire.

(3) Le verbe اختلط signifie *s'entremêler*, c'est-à-dire former un mélange confus (αἵμα), tandis que, par امتزج, on désigne un mélange

les choses mêlées, qui sont composées (des éléments) à des degrés différents de chaud, de froid, d'humide et de sec. Par ces mélanges divers, elle (la matière) acquiert des dispositions diverses pour recevoir des formes diverses, et ces formes, à leur tour, la disposent pour la réception d'autres formes, et ainsi de suite. La matière (substratum) d'une seule forme spécifique possède une grande étendue de quantité et de qualité, et c'est en raison de cette étendue qu'il y a une variété d'individus de la même espèce, comme cela a été exposé dans la science physique. — Tout cela est vrai et évident pour celui qui est équitable envers lui-même et qui ne veut pas s'abuser.

Ensuite, nous adresserons encore à Aristote cette autre question : S'il est vrai que le mélange des éléments est la cause qui dispose les matières à recevoir les formes diverses, qu'est-ce donc alors qui a disposé cette matière première de manière qu'une partie reçût la forme de *feu*, et une autre partie la forme de *terre*, et que ce qui est entre les deux (devînt apte) à recevoir la forme d'*eau* et d'*air* ? Puisque le tout a une matière commune, qu'est-ce donc qui a rendu la matière de la terre plus propre à la forme de *terre*, et la matière du feu plus propre à la forme de *feu* ? — A cela Aristote fera la réponse suivante : Ce qui a fait cela, c'est la différence des lieux ⁽¹⁾ ; car ce sont ceux-ci qui ont produit dans la matière unique des dispositions diverses. La partie qui est plus près de la circonférence a reçu de celle-ci une impression de subtilité et de mouvement rapide et approche de sa nature, de sorte qu'ainsi préparée, elle a reçu la forme de *feu* ; mais, à mesure que la matière s'éloigne de la circonférence (et qu'elle est) plus près du centre, elle devient plus épaisse, plus consistante et moins lumineuse ; elle se fait alors *terre*, et, par la même raison, *eau* et *air*. Il doit nécessairement en être

où les éléments divers sont répartis partout avec une égalité parfaite, un mélange égal et proportionné (ἰσότης).

(1) C'est-à-dire, des différentes régions occupées par les quatre éléments. Voy. le t. I, p. 134, note 2, et p. 356.

ainsi ; car il serait absurde (de dire) que cette matière n'est point dans un lieu, ou que la circonférence est elle-même le centre, et *vice versa*. C'est donc là ce qui a fait qu'elle devait se *particulariser* par des formes diverses, je veux dire ce qui l'a disposée à recevoir des formes diverses.

Enfin nous lui demanderons encore : La matière de la circonférence, c'est-à-dire du ciel, est-elle la même que celle des éléments ? — Non, répondra-t-il ; mais, au contraire, celle-là est une autre matière, et elle a d'autres formes ⁽¹⁾. Si on donne en même temps aux corps d'ici-bas et à ceux-là (d'en haut) le nom de *corps*, ce n'est que par homonymie, comme l'ont exposé les modernes ⁽²⁾. Tout cela a été démontré.

Écoute maintenant, ô lecteur de ce traité ! ce que je dis, moi. — Tu sais qu'il a été démontré par Aristote que de la différence des actions on peut inférer la différence des formes ⁽³⁾. Or, comme les mouvements des quatre éléments sont droits, tandis que le mouvement de la sphère céleste est circulaire, on reconnaît (d'abord) que la matière des uns n'est pas la même que celle de l'autre, ce qui est une vérité résultant de la spéculation

(1) Voy. le t. I, p. 247, note 3, et ci-dessus, p. 25, note 1.

(2) Selon Abravanel, l'auteur ferait allusion aux commentateurs d'Aristote, et notamment à Themistius. Celui-ci avait fait observer que la définition qu'Aristote donne du *corps*, à savoir qu'il est ce qui a longueur, largeur et profondeur (traité *du Ciel*, liv. I; chap. I), ne s'applique pas exactement aux corps célestes ; car, ceux-ci étant d'une simplicité absolue, les dimensions ne s'y déterminent point, comme dans les corps sublunaires, par la forme corporelle survenue à la matière, mais s'y trouvent toujours en acte et sont inhérentes à leur matière. Ce sont donc des dimensions d'une autre nature, formant des corps d'une autre nature, et par conséquent ce n'est que par homonymie que les noms de *dimension* et de *corps* sont appliqués en même temps au ciel et aux choses sublunaires. Voy. Abravanel, *Schamaïm 'hadaschim*, fol. 4.

(3) Ainsi qu'il a été dit plus haut (chap. XII), les corps n'agissent les uns sur les autres que par leur forme ; toutes les fois donc qu'il y a une différence dans l'action respective qu'exercent certains corps, il faut supposer que leurs formes sont différentes.

physique ; mais, comme on trouve aussi que ceux-là (les éléments), qui ont les mouvements droits, diffèrent de direction, se mouvant les uns vers le haut, les autres vers le bas, et que ceux-là même qui se dirigent du même côté ont le mouvement plus ou moins rapide ou lent, on reconnaît qu'ils diffèrent de formes. C'est ainsi qu'on a reconnu que les éléments sont au nombre de quatre ⁽¹⁾. C'est par une argumentation absolument semblable qu'on arrive à conclure que toutes les sphères célestes ont une même matière ; car toutes elles se meuvent circulairement. Mais, en fait de *forme*, les sphères diffèrent les unes des autres ⁽²⁾ ; car telle se meut de l'orient à l'occident, et telle autre de l'occident à l'orient ⁽³⁾, et, en outre, les mouvements diffèrent par la rapidité et la lenteur. On doit donc encore lui adresser (c'est-à-dire à Aristote) la question suivante : Puisque toutes les sphères ont une matière commune, et que dans chacune d'elles le substratum a une forme particulière qui n'est pas celle des autres, qui est donc celui qui a *particularisé* ces

(1) Voy. Aristote, traité *du Ciel*, liv. IV, chap. 4 et 5.

(2) Littéralement : *Mais la forme de chaque sphère diffère de la forme de l'autre sphère.*

(3) Les anciens, croyant la terre immobile et n'admettant pas, en général, sa rotation autour de son axe (*Almageste* I, 6), durent chercher à expliquer d'une autre manière comment il se fait que le soleil et toutes les planètes accomplissent, en vingt-quatre heures, autour de la terre, un mouvement d'orient en occident, opposé aux mouvements divers qui leur sont propres et qu'ils accomplissent dans des périodes plus ou moins longues, en se transportant d'occident en orient, vers celles des étoiles fixes qui arrivent plus tard au méridien. On croyait donc que la sphère supérieure, appelée la sphère diurne, avait seule un mouvement naturel d'orient en occident, dans lequel elle entraînait avec elle les sphères des sept planètes, ce qui n'empêchait pas ces dernières d'accomplir leur propre mouvement périodique d'occident en orient. Voy. *Almageste*, liv. I, chap. 7, et cf. le t. I de cet ouvrage, p. 357, note 3. Quant à la sphère diurne, il y en a parmi les Arabes qui l'identifient avec celle des étoiles fixes, tandis que d'autres en font une neuvième sphère dénuée d'étoiles. Voy. ci-dessus, p. 57, note 3.

substrata et qui les a disposés pour recevoir des formes diverses? Y a-t-il, après la sphère, autre chose à quoi on puisse attribuer cette *particularisation*, si ce n'est Dieu, le très haut?

Je dois ici appeler ton attention sur la grande profondeur d'Aristote et sur sa compréhension extraordinaire, et (te faire remarquer) combien, sans doute, cette objection l'a embarrassé, et comment il s'est efforcé d'en sortir par des moyens où (la nature de) l'être ne lui venait pas en aide. Car, bien qu'il n'ait pas mentionné cette objection, il est pourtant évident, par ses paroles, qu'il désire nous présenter systématiquement l'existence des sphères, comme il a fait pour ce qui est au-dessous de la sphère céleste ⁽¹⁾, de manière que tout ait lieu par une nécessité physique et non par l'intention d'un être qui poursuit le but qu'il veut et qui *détermine* (les choses) ⁽²⁾, de quelque manière qu'il lui plaise. Mais il n'y a point réussi, et on n'y réussira jamais. Il s'efforce de donner la raison 1^o pourquoi le mouvement de la sphère part de l'orient et non de l'occident ⁽³⁾; 2^o pourquoi (les

(1) Littéralement : *Comme il nous a ordonné (ou rangé) l'existence de ce qui est au-dessous de la sphère*. Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent : גלגל הירח, *la sphère de la lune*; mais les mss. portent simplement הגלגל, et de même tous les mss. ar., אלפלך.

(2) Littéralement : *Et par la détermination d'un déterminant*. Voy. le t. I, p. 426, note 3.

(3) L'auteur veut parler de la sphère supérieure, qui, comme on l'a vu, se meut d'orient en occident. Il fait évidemment allusion à un passage du traité *du Ciel*, liv. II, chap. 5, où Aristote cherche à indiquer la raison pourquoi le ciel se meut de gauche à droite; de même, dit-il, que dans les mouvements droits (des éléments) celui qui se dirige vers le haut est le plus noble, de même, dans les mouvements circulaires des sphères célestes, c'est celui qui se dirige en avant ou vers la droite. Il paraîtrait donc qu'Aristote parle ici plutôt du mouvement des planètes que de celui du ciel supérieur; car, *en avant* (εἰς τὸ πρόθεν), ou *vers la droite*, signifie *vers l'orient*. Cf. *ibid.*, chap. 2 : δεξιὸν γὰρ ἐκάστου λέγομεν, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κατὰ τόπον κινήσεως · τοῦ δ' οὐρανοῦ ἀρχὴν τῆς περιφορᾶς, ὅθεν αἱ ἀνατολαὶ τῶν ἄστρον, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη δεξιόν, οὗ δ' αἱ δύσεις, ἀριστερόν. Mais l'assertion de Maïmonide est fondée sur la version arabe, qui,

sphères) ont le mouvement, les unes rapide, les autres lent, ce qui dépend de l'ordre de leur position vis-à-vis de la sphère supérieure ⁽¹⁾; 3^e pourquoi chacune des sept planètes a plusieurs sphères, tandis que ce grand nombre (d'étoiles fixes) est dans une seule sphère ⁽²⁾. Il s'efforce d'indiquer les causes de tout cela, afin de nous présenter la chose suivant un ordre physique (existant) par nécessité. Cependant, il n'a réussi à rien de tout cela; car, si tout ce qu'il nous a exposé à l'égard des choses sublunaires est systématique et conforme à ce qui existe (réellement) et dont les causes sont manifestes, et si on peut dire que tout y a lieu par une *nécessité* (résultant) du mouvement et des forces de la sphère céleste, il n'a pu donner aucune raison évidente pour tout ce qu'il a dit à l'égard de la sphère céleste, et la chose ne se présente pas sous une forme systématique, de ma-

comme on le reconnaît par la version arabe-latine, avait sensiblement altéré le texte grec. La dernière phrase du chap. V (βέλτιστον γὰρ κινεῖσθαι ἀπλὴν τε κίνησιν καὶ ἄπαυστον, καὶ ταύτην ἐπὶ τὸ τιμιώτερον) est ainsi paraphrasée dans la version arabe-latine (fol. 55, col. b) : « Melius enim et nobilius est ut cœlum moveatur semper sine cessatione, et quod motus ejus sit *ex nobilissimo locorum*, quod est dextrum. *Manifestum est igitur quare cœlum movetur ex oriente ad occidentem, et non e converso.* »

(1) Voy. *ibid.*, chap. 10, où Aristote dit que, les sphères des planètes ayant un mouvement opposé à celui du ciel supérieur, celle qui est la plus rapprochée de ce dernier a le mouvement le plus lent, celle qui en est la plus éloignée a le mouvement le plus rapide, et de même le mouvement des autres est, en raison de leur distance respective du ciel supérieur, plus lent ou plus rapide : εὐλογον ἤδη τὸ μὲν ἐγγυτάτω τῆς ἀπλῆς καὶ πρώτης περιφορᾶς ἐν πλείστῳ χρόνῳ διύειν τὸν αὐτοῦ κύκλον, τὸ δὲ πορρωτάτω ἐν ἐλαχίστῳ, κ. τ. λ. — Ainsi, la révolution périodique de Saturne dure trente ans, celle de Jupiter douze ans, et ainsi de suite jusqu'à la révolution de la lune, qui s'accomplit en moins d'un mois.

(2) Voy. *ibid.*, chap. 12 : ἡ μὲν γὰρ πρώτη μία οὖσα πολλὰ κινεῖ τῶν σωμάτων τῶν θείων, αἱ δὲ πολλαὶ οὖσαι ἐν μόνον ἑκάστη τῶν γὰρ πλανομένων ἐν ὁτιῶν πλείους φέρεται φηράς, κ. τ. λ. Cf. *Métaph.*, liv. XII, chap. 8, où Aristote cite les opinions d'Eudoxe et de Callippe sur les différentes sphères qu'il faut supposer à chaque planète pour en expliquer le mouvement.

nière qu'on puisse en soutenir la *nécessité*. En effet, pour ce qui est des sphères, nous voyons que tantôt celles qui ont le mouvement plus rapide sont au-dessus de celles qui ont le mouvement plus lent, tantôt celles qui ont le mouvement plus lent sont au-dessus de celles qui ont le mouvement plus rapide, tantôt enfin elles ont les mouvements égaux, quoiqu'elles soient au-dessus les unes des autres ⁽¹⁾. Il y a encore d'autres choses (qui

(1) Isaac Abravanel rapporte sur ce passage, qui est assez obscur, l'interprétation d'un autre auteur, qui me paraît extrêmement forcée (voy. *Schamaïm 'hadaschim*, fol. 6). Cet auteur croit que Maïmonide, en disant qu'il y a des sphères plus rapides qui sont au-dessus de celles qui ont le mouvement plus lent, veut parler, d'une part, des mouvements périodiques propres aux sphères respectives de chaque planète, et, d'autre part, des mouvements des apogées des planètes qui lui sont inférieures; car le mouvement de précession de ces apogées est presque aussi lent que celui de la sphère des étoiles fixes. Or, il est évident que la sphère de Saturne, par exemple, est plus près de la huitième sphère que l'apogée de Jupiter, et à plus forte raison que celui de Mars et des autres planètes; de même, la sphère de Jupiter est plus élevée que l'apogée de Mars, et ainsi de suite. Si ensuite Maïmonide dit qu'il y a des sphères qui ont les mouvements égaux, quoiqu'elles soient au-dessus les unes des autres, le même auteur pense qu'il veut parler de ces mêmes apogées qui tous, à ce qu'il paraît, ont les mouvements égaux, à l'exception de ceux de Mercure et de la lune; ou bien, des révolutions périodiques du soleil, de Vénus et de Mercure, qu'on croyait être d'une égale durée. — Mais il n'est pas probable que Maïmonide ait comparé entre eux des mouvements d'une nature aussi diverse. Il se peut qu'en disant que certaines sphères qui ont le mouvement plus rapide sont au-dessus de celles qui ont le mouvement plus lent, il veuille parler de la planète de Mercure, qui, selon une opinion qui lui paraît probable (voy. ci-dessus, chap. IX), se trouve au-dessus du soleil, et dont le mouvement périodique vrai est moins long que celui du soleil; car on lui attribuait une durée de dix mois environ. (Voy. Abravanel, *l. c.*) Par les planètes aux mouvements égaux et dont le mouvement périodique s'accomplit dans le même espace de temps ou à peu près, Maïmonide entend peut-être Vénus et le soleil. Cependant nous n'osons rien affirmer à cet égard; car il y a beaucoup de divergence dans les données qu'on trouve chez les astronomes arabes sur les révolutions périodiques

deviennent) très difficiles, dès qu'on se place au point de vue de la *nécessité*⁽¹⁾, et je leur consacrerai un chapitre particulier de ce traité⁽²⁾.

En somme, Aristote, reconnaissant sans doute la faiblesse de ce qu'il dit pour motiver ces choses et en indiquer les causes, a mis en tête, en abordant ces recherches, des paroles dont voici le texte : « Nous voulons maintenant examiner soigneusement deux questions qu'il est nécessaire d'examiner, et nous en dirons ce que comportent notre intelligence⁽³⁾, notre science et notre opinion ; mais personne ne doit pour cela nous taxer d'outrage et d'audace. On doit, au contraire, admirer notre passion et notre zèle pour la philosophie ; et quand nous examinons les questions grandes et nobles⁽⁴⁾ et que nous parvenons à leur donner une solution tant soit peu solide, l'auditeur doit

de Mercure et de Vénus, et il faudrait savoir quelles étaient les données adoptées par Maïmonide. Cf. *Almageste*, liv. IX, chap. III et suiv.

(1) Plus littéralement : *A l'égard de l'opinion (qui admet) que la chose est par nécessité.*

(2) Voy. ci-après le chap. XXIV, où l'auteur fait ressortir tout ce que les hypothèses des épicycles et des excentriques ont d'in vraisemblable et de contraire à la nature.

(3) Tous les mss. ont עקולנא, et la version d'Ibn-Tibbon (édit. princeps) a שבלינו au pluriel, *nos intelligences* ; mais il faut peut-être considérer ici le mot عَقُول comme un *nom d'action*.

(4) Les mss. portent généralement : אַלמסאיל אלגזילה אלשריפה, et la version d'Ibn-Tibbon a : השאלות המעולות הנכבדות ; mais deux versions arabes-latines du texte d'Aristote ont, l'une *questiones disputabiles*, l'autre *questiones topicas*, ce qui fait supposer que leur texte arabe portait : المسائل الجدلية. Il paraît que cette leçon se trouvait aussi dans quelques mss. ar. du *Guide*, et qu'elle fut plus tard adoptée par Ibn-Tibbon ; car, dans un ms. de la version de ce dernier (ms. hébr. de la Biblioth. imp., n° 238, fol. 185 a), on lit : השאלות המחלקיות, et ces mots sont accompagnés de la glose suivante : פ' כי מלאכת מחלוקת הנצוח יש לה להניח שאלות בכל דבר ולבקש אמתתם והיא כהצעה למלאכת המופת לבוא ולבאר האמת בהם.

éprouver un grand plaisir et être dans la joie ⁽¹⁾. » Tels sont ses propres termes. Il est donc clair qu'il reconnaissait indubitablement la faiblesse de ce qu'il disait à cet égard ; d'autant plus que la science des mathématiques était encore imparfaite de son temps, et qu'on ne savait pas alors ce que nous savons aujourd'hui à l'égard des mouvements de la sphère céleste. Il me semble que, si Aristote dit, dans la *Métaphysique*, qu'on doit supposer une *intelligence séparée* pour chaque sphère, c'est égale-

(1) Ce passage est tiré du traité *du Ciel*, liv. II, chap. 12, où Aristote examine les deux questions suivantes : 1° Pourquoi les mouvements respectifs de chaque planète n'augmentent pas en raison de leur distance de la sphère supérieure, qui n'a qu'un seul mouvement ? car nous voyons, au contraire, que le soleil et la lune ont moins de mouvements que les planètes situées au-dessus, quoique celles-ci soient plus éloignées du centre et plus rapprochées de la sphère supérieure. 2° Pourquoi la sphère supérieure a un grand nombre d'étoiles, tandis que chacune des sphères inférieures n'en a qu'une seule ? — La version arabe n'est qu'une paraphrase très libre du texte grec, dont nous nous contentons de citer le commencement : δυοῖν δ'ἀπορίαι οὔσαι, περὶ ὧν εἰκότως ἂν ὁστισοῦν ἀπορήσειε, πειρατέον λέγειν τὸ φαινόμενον. Ce qui veut dire : « Comme il existe deux difficultés qui pourraient à bon droit embarrasser chacun, il faut essayer de dire *ce qu'il nous en semble*. » On voit que les mots τὸ φαινόμενον, *id quod videtur*, ont été paraphrasés, en arabe, par *ce que comportent notre intelligence, notre science et notre opinion*. Maïmonide s'est donc donné une peine inutile, en expliquant plus loin, d'une manière très subtile, ce qu'Aristote a voulu dire par les trois mots *intelligence, science et opinion* ; car pas un seul de ces mots ne se trouve dans le texte grec. — Les deux versions arabes-latines du traité *du Ciel* n'ont pas le mot *intelligence*. Celle de Michel Scott (publiée sous le nom de *Paul Israélite*) porte : « Et volumus modo perscrutari de duabus quæstionibus, de quibus oportet perscrutorem perscrutari ; et dicemus in eis *secundum nostram scientiam et nostram opinionem*. » L'autre version, anonyme et inédite (ms. lat. de la Biblioth. imp., fonds de Saint-Victor, n° 872, fol. 147), a les termes suivants : « Volo autem nunc inquirere de duabus quæstionibus inquisitione sufficiente ; convenit autem ut inquirat de his inquisitor. Dicam ergo in utrisque *secundum summam scientiæ nostræ et nostræ sententiæ*. »

ment à cause du sujet en question, (c'est-à-dire) afin qu'il y ait une chose qui donne un mouvement particulier à chaque sphère ⁽¹⁾. Mais nous allons montrer qu'il ne gagne rien par là.

Quant à ce qu'il dit, dans le texte que j'ai cité : « ce que comportent notre intelligence, notre science et notre opinion, » je vais t'en expliquer le sens ; car je ne l'ai vu (exposé) par aucun des commentateurs. Par les mots *notre opinion*, il indique le point de vue de la *nécessité*, c'est-à dire l'opinion de l'éternité du monde. Les mots *notre science* indiquent cette chose évidente sur laquelle on est d'accord, (à savoir) que chacune de ces choses (célestes) a nécessairement une cause et n'arrive point par un simple hasard. Les mots *notre intelligence* signifient : notre impuissance à indiquer, d'une manière tout à fait parfaite, les causes de pareilles choses ; cependant, il prétend pouvoir en dire *quelque peu de chose*. Et c'est en effet ce qu'il a fait ; car ce qu'il dit de la rapidité du mouvement universel et de la lenteur qu'a la sphère des étoiles fixes, (son mouvement) prenant une direction opposée, est un raisonnement étrange et étonnant ⁽²⁾.

(1) L'auteur veut dire que, les raisons qu'Aristote donne (dans le traité *du Ciel*) des mouvements divers des planètes ayant paru insuffisantes, c'est sans doute pour cela qu'il suppose à chaque sphère une *intelligence séparée*, qui concourt à en déterminer le mouvement particulier. Le passage auquel il est fait allusion se trouve au liv. XII de la *Métaphys.*, chap. VIII.

(2) Voy. ci-dessus p. 153, note 1. Sur la raison pourquoi les sphères ont le mouvement plus lent à mesure qu'elles sont plus rapprochées de la sphère supérieure (diurne), Aristote s'exprime en ces termes (*du Ciel*, II, 10) : τὸ μὲν γὰρ ἐγγυτάτῳ μάλιστα κρατεῖται, τὸ δὲ πορρωτάτῳ πάντων ἥκιστα διὰ τὴν ἀπόστασιν. Le sens est : que les sphères les plus rapprochées du mouvement diurne, qui va d'orient en occident, subissent le plus l'influence de ce mouvement, de sorte que leur mouvement opposé d'occident en orient est plus faible ; et au contraire, celles qui sont le plus éloignées du mouvement diurne sont moins arrêtées dans leur mouvement opposé, qui, par conséquent, est plus fort et plus rapide. — Ce raisonnement, en effet, paraît rationnel (εὐλογον), comme dit Aristote. Si Maïmonide le trouve étrange et étonnant, c'est probablement parce que la

De même il dit qu'à mesure qu'une sphère est plus éloignée de la huitième, il faut que son mouvement soit plus rapide ; et pourtant il n'en est pas toujours ainsi, comme je te l'ai exposé ⁽¹⁾. Et ce qui est encore plus grave que cela, c'est qu'il y a aussi des sphères au-dessous de la huitième qui se meuvent de l'orient à l'occident ; il faudrait donc que celles qui se meuvent de l'orient à l'occident fussent (chacune d'elles) plus rapides que celles qui sont au-dessous, et que (généralement) celles dont le mouvement part de l'orient fussent plus rapides, à mesure qu'elles sont plus près du mouvement (diurne) de la neuvième ⁽²⁾. Mais, comme

lenteur ou la rapidité du mouvement *périodique* des sphères (d'occident en orient) n'est pas proportionnée à leur distance respective de la sphère supérieure, ou bien parce que, selon lui, il y a telle sphère plus rapide que telle autre, et qui cependant se trouve au-dessus de cette dernière. Le mot *מסחרבה*, *étrange*, n'est pas rendu dans la version hébraïque d'Ibn-Tibbon, ni dans celle d'Al-'Harizi.

(1) Voy. ci-dessus p. 154, et *ibid.*, note 1.

(2) Selon Abravanel (*l. c.*, fol. 8 a), Maïmonide veut parler du mouvement rétrograde des nœuds des planètes, qui va d'orient en occident. En effet, il n'est guère possible d'expliquer autrement ce passage ; car aucune des sphères des planètes n'a un mouvement naturel d'orient en occident. Comme on imaginait des sphères pour chaque mouvement, on en attribuait aussi au mouvement rétrograde des nœuds. Ainsi les Arabes donnent aux nœuds de la lune une sphère qu'ils appellent *فلك الجوزهر*, ce que les auteurs juifs rendent par *גלגל התנין* (voy. *Yesod 'olam*, liv. III, chap. VIII). Or, le mouvement des nœuds des planètes qui sont au-dessus de la lune est d'une lenteur extrême et presque insensible, par rapport au mouvement des nœuds de la lune, qui, selon Maïmonide, parcourent en une année 18°, 44', 42" (voy. Abrégé du Talmud, traité *Kiddousch ha-hodesch*, chap. XVI, § 2). Mais, selon les principes posés par Aristote, les sphères qui se meuvent d'orient en occident devraient avoir un mouvement plus rapide, à mesure qu'elles sont plus rapprochées de la sphère diurne et qu'elles subissent plus l'influence de cette dernière. Tel paraît être le sens de l'objection de Maïmonide, quelque subtile qu'elle puisse paraître. Sur les nœuds et leurs mouvements, cf. Riccioli, *Almagestum novum*, t. I, pars I, p. 502.

je te l'ai déjà fait savoir, la science astronomique n'était pas de son temps ce qu'elle est aujourd'hui.

Sache que, selon notre opinion à nous tous qui professons la nouveauté du monde, tout cela est facile et marche bien (d'accord) avec nos principes ; car nous disons qu'il y a un être *déterminant*, qui, pour chaque sphère, a déterminé comme il l'a voulu la direction et la rapidité du mouvement, mais que nous ignorons le mode de cette sagesse qui a fait naître telle chose de telle manière. Si Aristote avait été capable de nous donner la raison de la diversité du mouvement des sphères, de manière que tout fût en harmonie avec leur position réciproque, comme il le croyait, c'eût été à merveille ; et alors il en eût été de la cause de ce qu'il y a de particulier (pour chaque sphère) dans cette diversité des mouvements, comme il en est de la cause de la diversité des éléments à l'égard de leur position (respectue) entre la circonférence et le centre (de l'univers) ⁽¹⁾. Mais la chose n'est pas ainsi réglée, comme je te l'ai exposé.

Ce qui rend encore plus évidente l'existence de la *détermination* ⁽²⁾ dans la sphère céleste, de sorte que personne ne saurait lui trouver d'autre cause *déterminante* que le dessein d'un être agissant avec intention, c'est la manière d'exister des astres. En effet, la sphère étant toujours en mouvement et l'astre restant toujours fixe ⁽³⁾, cela prouve que la matière des astres n'est pas la même que celle des sphères. Déjà Abou-Naqr (Al-Farâbi), dans ses gloses sur l'*Acroasis*, s'est exprimé dans les termes suivants : « Entre la sphère et les astres il y a une différence ; car la sphère est transparente, tandis que les astres ne le sont pas. La cause en est qu'il y a entre les deux matières et entre les

(1) C'est-à-dire : La diversité qu'on remarque dans le mouvement des sphères aurait pu se ramener à une cause physique, aussi bien qu'on peut expliquer, au point de vue physique, pourquoi les quatre éléments occupent des positions diverses, les uns vers le centre, les autres vers la circonférence.

(2) Voy. ci-dessus p. 146, note 3.

(3) Voy. ci-dessus chap. VIII, p. 78, et *ibid.*, note 4.

deux formes une différence, quoique *petite*. • Telles sont ses expressions. Moi cependant je ne dis pas *petite*, mais (je dis) qu'elles diffèrent *beaucoup*; car j'en tire la preuve, non pas de la transparence, mais des mouvements. Il est donc clair pour moi qu'il y a trois matières et trois formes : 1° des corps qui, en eux-mêmes, sont toujours en repos, et ce sont les corps des astres; 2° des corps qui sont toujours en mouvement, et ce sont les corps des sphères; 3° des corps qui tantôt se meuvent, tantôt sont en repos, et ce sont les éléments. Or, je voudrais savoir ce qui a pu réunir ensemble ces deux matières ⁽¹⁾, — entre lesquelles il y a une différence extrême, comme il me semble, ou (tout au moins) une petite différence ⁽²⁾, comme le dit Ahou-Naqr, — et qui est celui qui a préparé cette union? En somme, deux corps divers, dont l'un est fixé dans l'autre, sans y être mêlé, et se trouvant, au contraire, circonscrit dans un lieu particulier de ce dernier et fortement attaché, (tout cela) sans le dessein d'un être agissant avec intention, ce serait là une chose étonnante ⁽³⁾. Mais, ce qui est encore plus étonnant, ce sont ces étoiles nombreuses qui se trouvent dans la huitième (sphère), toutes des globes, les unes petites, les autres grandes, ici une étoile, là une autre [en apparence à la distance d'une coudée], ici dix (étoiles) agglomérées ensemble, là une grande bande sans rien. Quelle est donc la cause qui distingue particulièrement cette bande par dix étoiles et cette autre par le manque d'étoiles? Enfin, le corps de la sphère est un seul corps simple, sans diversité; par quelle cause donc telle partie de la sphère convient-elle

(1) C'est-à-dire, la matière des astres et celle des sphères.

(2) Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 102) fait observer, avec raison, que Maïmonide se sert ici improprement du mot اختلاف (qui signifie *diversité* ou *variété*), et qu'il fallait dire فَرْق, comme dans le texte d'Ahou-Naqr.

(3) L'auteur veut dire qu'il serait bien étonnant que l'astre fût fixé dans sa sphère par suite d'une loi physique et nécessaire, et que cela ne peut s'expliquer que par la volonté du Créateur agissant librement et dans une certaine intention

à l'astre qui s'y trouve, plutôt que telle autre ? Tout cela, comme tout ce qui est de la même espèce, serait très invraisemblable, ou plutôt toucherait à l'impossible, si l'on admettait que tout vient de Dieu *par nécessité*, comme le pense Aristote. Mais, dès qu'on admet que tout est dû au dessein d'un être agissant avec intention et qui l'a fait ainsi, il ne reste plus rien dont il faille s'étonner ⁽¹⁾, ni absolument rien d'invraisemblable ; et il n'y a plus lieu de scruter, à moins que tu ne demandes : quelle est la cause de ce *dessein* ?

Tout ce qu'on sait, en somme, c'est que tout cela a lieu pour une raison que nous ne connaissons pas, mais que ce n'est pas cependant une œuvre inutile, ni due au hasard. En effet, tu sais que les veines et les nerfs de l'individu chien ou âne ne sont pas l'œuvre du hasard, ni n'ont fortuitement telle mesure, et que ce n'est pas non plus par le simple hasard que telle veine est grosse et telle autre mince, que tel nerf se déploie en beaucoup de branches tandis que tel autre ne se déploie pas ainsi, que l'un descend tout droit tandis qu'un autre se replie sur lui-même ; car rien de tout cela n'a lieu que pour certains avantages dont on connaît la nécessité. Et comment donc un homme intelligent pourrait-il s'imaginer que les positions de ces astres, leurs mesures, leur nombre et les mouvements de leurs sphères diverses soient sans raison, ou l'œuvre du hasard ? Il n'y a pas de doute que chacune de ces choses ne soit nécessaire par rapport au dessein de celui qui a agi avec intention, et il est très difficile de concevoir que cet ordre des choses vienne d'une (aveugle) nécessité, et non pas d'un *dessein*.

Il n'y a pas, selon moi, de plus grande preuve du *dessein* que la variété des mouvements des sphères et les astres fixés dans les sphères ; c'est pourquoi tu trouveras que tous les prophètes ont pris les astres et les sphères pour preuve qu'il existe nécessairement un Dieu. Ce que la tradition sur Abraham rapporte de

(1) Littéralement : *Aucun étonnement n'accompagne cette opinion.*

son observation des astres est très connu ⁽¹⁾. Isaïe dit, pour appeler l'attention sur les preuves qu'on peut en tirer : *Elevez vos yeux vers le haut et voyez ; qui a créé ces choses ? etc.* (Is., XL 26). De même Jérémie dit : *Celui qui a fait les cieux* ⁽²⁾. Abraham a dit : *l'Eternel, Dieu des cieux* (Genèse, XXIV, 7), et le prince des prophètes : *Celui qui chevauche sur les cieux* (Deutér., XXXIII, 26), ce que nous avons expliqué ⁽³⁾. Et c'est là en effet la véritable preuve, dans laquelle il n'y a rien de douteux. Je m'explique : S'il y a au-dessous de la sphère céleste tant de choses diverses, bien que leur matière soit *une*, comme nous l'avons exposé, tu peux dire que ce qui les a *particularisées*, ce sont les forces des sphères et les différentes positions de la matière vis-à-vis de la sphère céleste, comme nous l'a enseigné Aristote. Mais, pour ce qui est des *diversités* qui existent dans les sphères et les astres, qui a pu les *particulariser*, si ce n'est Dieu ? car, si quelqu'un disait (que ce sont) *les intelligences séparées*, il n'aurait rien gagné par cette assertion. En effet, les intelligences ne sont pas des corps, de sorte qu'ils puissent avoir une position vis-à-vis de la sphère ; pourquoi donc alors ce mouvement de désir (qui attire chaque sphère) vers son *intelligence séparée* ⁽⁴⁾, telle sphère le ferait-elle vers l'orient et telle autre vers l'occident ? Crois-tu que telle intelligence soit du côté de l'occident et telle autre du côté de l'orient ? Pourquoi encore telle (sphère) serait-elle plus lente et telle autre plus rapide, sans même qu'il y eût

(1) Le Talmud rapporte qu'Abraham possédait de grandes connaissances astronomiques, et que tous les rois d'Orient et d'Occident venaient le consulter. Voy. Talmud de Babylone, *Baba-Bathra*, fol. 16 b ; *Yoma*, fol. 28 b ; cf. Josèphe, *Antiquités*, liv. I, chap. 8, § 2.

(2) L'auteur a fait ici une erreur de mémoire ; les mots עושה השמים ne se trouvent nulle part dans Jérémie. Il a pensé probablement à ce passage de Jérémie (XXXII, 17) : *O Seigneur Éternel ! c'est toi qui as fait les cieux, etc.* ; ou à cet autre passage (X, 12 ; LI, 15) : עושה ארץ בכחו וכו', *celui qui a fait la terre par sa force, etc.*

(3) Voy. le t. I, chap. LXX, p. 324.

(4) Voy. ci-dessus chap. IV, p. 54-56.

en cela une suite (régulière) en rapport avec leur distance (respective) les unes des autres ⁽¹⁾, comme tu le sais? Il faudrait donc dire nécessairement que c'est la nature même de telle sphère et sa substance qui ont exigé qu'elle se mût vers tel côté et avec tel degré de vitesse, et que le résultat de son désir fût telle chose (obtenue) de telle manière. Et c'est en effet ce que dit Aristote et ce qu'il proclame clairement ⁽²⁾.

Nous voilà donc revenus à notre point de départ, et nous disons : Puisque toutes (les sphères) ont une seule et même matière, qu'est-ce donc qui peut faire qu'elles se distinguent les unes des autres par une nature particulière ⁽³⁾, et que les unes aient un certain désir produisant telle espèce de mouvement et opposé au désir des autres produisant telle autre espèce de mouvement? ne faut-il pas nécessairement quelque chose qui les *particularise*? — Cette considération nous a conduit à examiner deux questions. L'une (est celle-ci) : peut-on, ou non, conclure de l'existence de cette diversité que tout se fasse nécessairement par le dessein d'un être ayant une intention, et non *par nécessité*? La deuxième question (est celle ci) : Supposé que tout cela soit dû au dessein d'un être ayant une intention et qui ait ainsi *particularisé* les choses, peut-on conclure de là que tout ait été créé après ne pas avoir existé? ou bien, doit-on ne pas en tirer cette conclusion et admettre au contraire que cette *particularisation* a eu lieu de toute éternité ⁽⁴⁾? — car cette opinion ⁽⁵⁾ a été professée aussi par quelques-uns de ceux qui admettent l'éternité (du monde). Je vais donc, dans les chapitres suivants, aborder ces deux questions et en exposer ce qui est nécessaire.

(1) Cf. ci-dessus, p. 157, note 2.

(2) Voy. ci-dessus p. 152, note 3, et p. 153, n. 1.

(3) Plus littéralement : *Grâce à quoi l'une se distingue-t-elle par une (certaine) nature à l'exclusion de la nature de l'autre.*

(4) Littéralement : *Que celui qui l'a particularisé (ou déterminé) n'a jamais cessé (d'agir) ainsi.*

(5) C'est-à-dire, l'opinion qui attribue tout à un être agissant avec intention et volonté, et non à une aveugle nécessité.

CHAPITRE XX.

Aristote démontre que les choses physiques en général n'arrivent pas par le hasard, et la démonstration qu'il en donne est celle-ci : les choses du hasard n'arrivent ni continuellement, ni même le plus fréquemment ⁽¹⁾ ; mais toutes ces choses (physiques) arrivent ou continuellement, ou (du moins) très fréquemment. Quant au ciel, avec tout ce qu'il renferme, il reste continuellement dans certaines situations, sans subir aucun changement, comme nous l'avons exposé, ni dans son essence même, ni en changeant de place. Mais les choses physiques qui sont au-dessous de la sphère de la lune ont lieu, les unes continuellement, les autres le plus fréquemment : continuellement, comme, par exemple, le feu qui chauffe et la pierre qui descend vers le bas ; le plus fréquemment, comme, par exemple, les figures des individus de chaque espèce et ses actions ⁽²⁾. Tout cela est clair. Or, puisque les choses partielles (du monde) ⁽³⁾ ne sont pas dues au hasard, comment le tout le serait-il ? Il est donc démontré que ces êtres ne sont point l'œuvre du hasard. Voici comment s'exprime Aristote, en réfutant ceux d'entre les anciens qui prétendaient que ce monde est venu du hasard et qu'il est né spontanément, sans cause : « D'autres, dit-il, ont donné pour

(1) Sur le mot אֲכֹרֶרֶת, voy. le t. I, p. 300, note 2. Il correspond ici aux mots grecs ἐπι πλῆθος, dont se sert Aristote dans cette démonstration. Voy. *Phys.*, liv. II, au commencement du chap. V.

(2) C'est-à-dire, le plus fréquemment, les individus d'une même espèce ont les mêmes figures et contours, sauf de rares exceptions, et de même il émane de chaque espèce certaines actions qui sont rarement défaut.

(3) On ne voit pas à quoi se rapporte le suffixe masculin des mots גִּזְרֵי־הָאֵתָה et כֻּלָּהּ ; il faut sous-entendre אֵלֶּעָמָל, du monde.

cause de ce ciel et de tous les mondes la *spontanéité*⁽¹⁾ ; car, disent ils, c'est spontanément que naît la révolution ainsi que le mouvement qui a tout distingué et constitué dans cet ordre. Mais il y a en cela quelque chose de fort étonnant : ils disent (d'une part), des animaux et des plantes, qu'ils ne sont ni ne naissent par le hasard, mais qu'ils ont pour cause, soit une nature, soit une intelligence, soit quelque autre chose de semblable ; car toute chose quelconque ne naît pas de toute semence ou de tout sperme (quelconque), mais de telle semence il naît un olivier, et de tel sperme il naît un homme. Et (d'autre part), ils disent du ciel et des corps qui (seuls) parmi tous les corps visibles sont (véritablement) *divins*⁽²⁾, qu'ils ne sont nés que

(1) Les mots arabes **חלקא אנפסהא** correspondent, dans le texte grec, à τὸ αὐτόματον, et doivent être considérés, en quelque sorte, comme un substantif composé, dont la traduction littérale serait : le *sua sponte*, la *spontanéité*. Cf. ci-dessus, p. 17, à la fin de la XVII^e proposition, où les mots **חלקאיה מן** correspondent aux mots grecs ὑπ' αὐτοῦ. — La traduction arabe de ce passage d'Aristote est presque littérale, sauf quelques légères variantes, que nous retrouvons aussi dans la version arabe-latine. Voy. *Phys.*, liv. II, chap. 4 : Εἰσι δὲ τινες οἱ καὶ τοῦραυτοῦ τοῦδε καὶ τῶν ὑποκειμένων πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον, κ. τ. λ.

(2) Maïmonide, interrogé par Samuel ibn-Tibbon sur le sens précis de ces paroles d'Aristote, lui donna, dans la lettre déjà citée (ci-dessus, p. 21 et 24), l'explication suivante : **ענינו כי כל הגופים הנראים ר"ל המושגים בהרגשת הראות מהם על דרך משל הארץ והמים והזהב והכסף חולתם מזה הסוג ומהם השמים והכוכבים ואלה כלם אמר בהם כלבר נראים אבל השמים והכוכבים כלבר סגולה משאר הגופים הנראים קוראים אותם הפילוסופים הגופים האלהיים וכן יאמרו על הגלגל הגוף האלהי ענינו כי הוא הגוף אשר הוא קים בקיום האלים לפי מחשבתם** « Le sens est : Tous les corps visibles, c'est-à-dire perçus par le sens de la vue, comme, par exemple, la terre, l'eau, l'or, l'argent et d'autres choses semblables, on les appelle seulement *visibles*, et on y comprend aussi le ciel et les astres ; mais ces derniers seuls d'entre tous les corps visibles, les philosophes les appellent par excellence *les corps divins*. Et de même ils appellent la sphère céleste *le corps divin*, voulant dire par là qu'elle est, selon leur opinion, le corps qui est stable comme Dieu lui-même.

spontanément et qu'ils n'ont absolument aucune cause, comme en ont les animaux et les plantes. » Telles sont ses expressions, et il entre dans de longs détails pour montrer la fausseté de ce qu'ils ont présumé.

Il est donc clair qu'Aristote croit et démontre que tous ces êtres n'existent pas par le hasard ; ce qui réfute (l'opinion qui admet) qu'ils sont l'œuvre du hasard, c'est qu'ils existent *essentielement*, c'est-à-dire qu'ils ont (évidemment) une cause qui veut qu'ils soient nécessairement ainsi, et par cette cause ils existent tels qu'ils sont. Voilà ce qui a été démontré et ce que croit Aristote. Mais (quant à la question de savoir) si, de ce qu'ils ne sont pas nés spontanément, il s'ensuit nécessairement qu'ils sont l'œuvre d'un dessein et d'une volonté libre ⁽¹⁾, il ne m'est pas prouvé qu'Aristote croie cela ; car, réunir ensemble l'existence par nécessité et la naissance par un dessein et une volonté, de manière à en faire une seule et même chose, voilà ce qui me paraît bien près de la réunion de deux choses opposées. En effet, l'idée de la *nécessité* admise par Aristote est (celle-ci) : que tout ce qui d'entre les êtres n'est pas le produit de l'art a nécessairement une cause qui l'a produit et formé tel qu'il est ; cette cause a une deuxième cause, celle-ci une troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à une cause première de laquelle tout est émané ; car on ne saurait admettre un enchaînement (de causes) à l'infini. Mais il ne croit pas pour cela que l'existence du monde résulte nécessairement du Créateur, je veux dire de la cause première, comme l'ombre résulte du corps, ou comme la chaleur résulte du feu, ou comme la lumière résulte du soleil, comme le soutiennent de lui ceux qui ne comprennent pas ses paroles. Il croit, au contraire, qu'il en est de cette nécessité à peu près comme (quand nous disons que) l'intelligible résulte nécessairement de l'intellect, l'intellect étant

(1) Littéralement : *qu'ils sont par le dessein d'un (être) agissant avec intention et par la volonté d'un voulant.*

l'efficient de l'intelligible en tant qu'intelligible ⁽¹⁾; car, même selon lui (Aristote), cette cause première est un intellect au rang le plus élevé et le plus parfait de l'être. Mais, bien qu'il dise que Dieu *veut* ce qui émane de lui, qu'il en a de la joie et du plaisir ⁽²⁾ et qu'il ne pourrait vouloir le contraire, on ne saurait appeler cela *dessein* ⁽³⁾, et il n'y a pas là l'idée du dessein. En effet, l'homme désire avoir deux yeux et deux mains, il en éprouve de la joie et du plaisir, et il ne saurait vouloir le contraire; mais si tel individu a deux yeux et deux mains, ce n'est pas par un dessein (venant de lui), ni parce qu'il veut particulièrement telle figure et telles actions. L'idée du *dessein* et celle de la *détermination* ne s'appliquent qu'à une chose qui n'existe pas encore et qui peut exister ou ne pas exister telle qu'on l'a projetée ou déterminée. Je ne sais (du reste) si les modernes ⁽⁴⁾ ont compris les paroles d'Aristote, disant que les choses ont nécessairement une cause ⁽⁵⁾, dans le sens du *dessein* et de la *dé-*

(1) Voici le sens de ce passage : Aristote, tout en considérant l'existence du monde comme une chose *nécessaire*, ne croit pas pour cela que le monde soit l'œuvre d'une fatalité aveugle et qu'il soit issu d'une cause qui agit sans avoir la conscience de son œuvre, comme le corps, qui fait l'ombre; mais il croit, au contraire, que Dieu agit avec pleine conscience et qu'il est l'efficient du monde, comme l'intellect est l'efficient de l'intelligible, lequel, comme *intelligible*, est nécessairement pensé et compris par l'intellect.

(2) Cf. *Métaph.*, XII, 7 : ἐπὶ καὶ ἡ ἡδονὴ ἐνέργεια τούτου, α. τ. λ.

(3) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont ולא יאמר לזה ואפילו : ms. 'ולא יאמר וכו'. Al-'Harîzi a mieux rendu ce passage : אם יאמר כי הוא רוצה מה שיתחייב ממנו לא יאמר לזה כונה.

(4) C'est-à-dire, ceux qui, tout en admettant l'éternité du monde, soutiennent qu'il y a de la part de Dieu *dessein* et *détermination*. Voy. à la fin du chapitre précédent.

(5) Ibn-Tibbon et Al-'Harîzi ont : שתי סבות, *deux causes*; c'est qu'au lieu des deux mots סבב אן, ils ont lu סבבאן, au duel, ce qui d'ailleurs serait une faute, car il faudrait le génitif סבבין. Un de nos mss. a, en effet, cette dernière forme, mais ce n'est là qu'une prétendue correction du copiste.

termination; ou bien, s'ils l'ont contredit sur ce point et si ce sont eux qui ont préféré l'opinion du *dessein* et de la *détermination*, croyant qu'elle n'est pas en contradiction avec l'éternité (du monde). — Après cet exposé, j'aborde l'opinion de ces modernes.

CHAPITRE XXI.

Sache que, parmi les philosophes modernes qui professent l'éternité du monde, il y en a qui disent que Dieu est l'efficient du monde, dont il a préféré l'existence (à la non-existence), qu'il l'a fait avec dessein et l'a déterminé tel qu'il est, mais qu'il est inadmissible que cela ait eu lieu dans un temps plutôt que dans un autre, et qu'au contraire, cela a toujours été et sera toujours ainsi. Ce qui fait, disent-ils, que nous ne saurions nous figurer qu'un agent ait fait quelque chose sans que cet agent ait précédé son action dans le temps, c'est que dans ce que nous faisons, nous autres, il en est nécessairement ainsi; car, dans tout agent de cette sorte⁽¹⁾, il y a une certaine *privation* : il est (d'abord) agent en puissance, et, après avoir agi, il a passé à l'acte. Mais Dieu, dans lequel il n'y a point de privation, ni absolument rien qui soit en puissance, ne précède point son action; au contraire, il n'a jamais cessé d'agir, et de même qu'il y a une immense différence entre son essence et la nôtre, de même aussi le rapport qui existe entre son action et lui diffère de celui qui existe entre notre action et nous. Ils font le même raisonnement sur la *détermination* et la *volonté*; car, peu importe que tu dises *agent*, ou *voulant*, ou *agissant avec dessein*, ou *préférant*, ou *déterminant*, (tous ces mots) ayant le même sens⁽²⁾. Il est

(1) C'est-à-dire, dans tout agent qui agit de la manière dont nous agissons.

(2) C'est-à-dire : De même que son action n'a pu commencer dans le temps, de même sa volonté, son dessein, etc., ont nécessairement existé de toute éternité.

inadmissible, disent-ils encore, que son action ou sa volonté soit sujette au changement, ainsi que nous l'avons exposé ⁽¹⁾.

Il est donc clair pour toi, ô lecteur de mon présent traité, que ceux-là ont bien changé le mot *nécessité*, mais en ont laissé subsister l'idée. Peut-être ont-ils eu pour but de choisir une plus belle expression, ou (du moins) d'écarter quelque chose de malsonnant ⁽²⁾; car (si l'on dit) que l'univers est intimement lié à sa *cause*, — qui est Dieu, comme le dit Aristote, — et qu'il participe de sa perpétuité, c'est absolument la même idée que lorsqu'ils disent que le monde vient de l'*action* de Dieu, ou (qu'il a été fait) par son dessein, sa volonté, son choix et sa *détermination*, mais qu'il n'a jamais cessé et ne cessera jamais d'être tel qu'il est, de même que le lever du soleil est indubitablement l'efficient du jour, sans que l'un précède temporellement l'autre. Mais ce n'est pas là l'idée du *dessein* ⁽³⁾ tel que nous l'envisageons; au contraire, nous voulons dire par là que le monde n'est pas *nécessairement* émané de Dieu, comme l'effet émane de sa cause, de laquelle il est tellement inséparable qu'il ne peut changer sans que la cause elle-même subisse un changement, ou que (du moins) elle change à l'égard d'une de ses conditions. Quand tu auras ainsi compris l'idée (du *dessein*), tu reconnaitras combien il est faux de dire que le monde est une conséquence nécessaire de l'existence de Dieu, comme l'effet l'est de la cause, et (tu sauras) qu'il est venu de l'action (libre) de Dieu ou (qu'il existe) par sa *détermination*.

Après avoir ainsi exposé le sujet, nous arrivons à examiner (la question de) cette diversité qui existe dans le ciel et qui, comme il a été démontré, a nécessairement une cause; (et nous

(1) Voy. ci-dessus chap. XIII, p. 112.

(2) C'est-à-dire : Ils croyaient peut-être qu'il était plus digne de Dieu de l'appeler *efficient* ou *agent*, et ils voulaient peut-être éviter les expressions malsonnantes de *cause première* et de *nécessité*. (Cf. le t. I, au commencement du chap. LXIX).

(3) C'est-à-dire, du dessein ou de l'intention que nous attribuons à Dieu. Ibn-Tibbon a ajouté les mots *השם יחזיקה* pour plus de clarté.

demandons) si cette cause, par son existence même, a motivé et rendu nécessaire cette diversité ⁽¹⁾, ou bien si elle est l'efficient de cette diversité qui l'a *déterminée* ⁽²⁾ de la manière que nous croyons, nous, les sectateurs de Moïse, notre maître? Nous répondrons à cela, après avoir fait d'abord une observation préliminaire pour expliquer le sens de la *nécessité* admise par Aristote, afin que tu en conçoives l'idée; et ensuite je t'exposerai la préférence que je donne à l'opinion de la *nouveauté du monde*, (appuyée) par des preuves spéculatives, philosophiques et pures de tout faux raisonnement.

S'il dit que l'Intelligence première est nécessairement émanée de Dieu, la deuxième Intelligence de la première et la troisième de la deuxième, et de même, s'il pense que les sphères sont émanées des Intelligences et (s'il proclame) cet ordre bien connu que tu as pu étudier dans les passages y relatifs et que nous avons ici exposés en abrégé ⁽³⁾, il est clair qu'il ne veut pas dire par là que telle chose ait existé d'abord, et qu'ensuite soit *née* d'elle cette autre chose qui en est la conséquence nécessaire; car il n'admet la *naissance* d'aucune de ces choses. En disant *conséquence nécessaire*, il ne veut parler que de la *causalité*, comme s'il disait: l'Intelligence première est la cause de l'existence de la deuxième Intelligence, celle-ci est la cause de l'existence de la troisième, et ainsi de suite; et il en est de même de ce qu'il dit des sphères et de la matière première ⁽⁴⁾, car toutes ces choses ne se *précèdent* point les unes les autres et

(1) Littéralement: *Si cette cause est la raison de cette diversité et si cela résulte nécessairement de son existence.*

(2) Le participe *אלמכצע*, qui se rapporte à *אלפאעל*, l'efficient, doit être prononcé à la forme active; les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont le participe passif *המיוחרת*, mais les mss. ont *המיוחרת*.

(3) Voy. ci-dessus chap. IV, où l'auteur a parlé de l'ordre des Intelligences et des sphères, en attribuant à Aristote les théories des péripatéticiens arabes.

(4) C'est-à-dire, de la matière des choses sublunaires, qui émane des sphères, lesquelles, à leur tour, émanent des Intelligences.

n'existent point, selon lui, les unes sans les autres ⁽¹⁾. Il en est, par exemple, comme si quelqu'un disait que, des *qualités premières* ⁽²⁾, résultent nécessairement l'aspérité, le lisse, la dureté, la mollesse, l'épaisseur et la qualité spongieuse ⁽³⁾; car personne ne met en doute que ce ne soient celles-là (les qualités premières), je veux dire la chaleur, la froideur, l'humidité et la sécheresse, qui aient fait naître l'aspérité, le lisse, la dureté, la mollesse, l'épaisseur, la qualité spongieuse et autres choses semblables, et que ces dernières ne soient nécessairement émanées des qualités premières, quoiqu'il soit impossible qu'il existe un corps qui, possédant les qualités premières, soit dénué de ces qualités secondaires ⁽⁴⁾. C'est donc absolument de la même manière qu'Aristote dit ⁽⁵⁾, de l'univers en général, que telle chose est nécessairement émanée de telle autre, jusqu'à ce qu'on arrive à la *cause première*, comme il s'exprime, lui, ou à l'*Intelligence première*, ou ⁽⁶⁾ n'importe comme tu voudras

(1) Littéralement : *Et aucune de toutes ces choses ne précède l'autre et n'existe, selon lui (Aristote), sans elle.*

(2) Voy. ci-dessus p. 148, notes 1 et 2.

(3) Ibn-Tibbon, n'ayant pu trouver de mots hébreux pour désigner toutes ces qualités *secondaires*, a mis pour les deux premières, החלקות והפכו, *le lisse et son opposé*, et pour les deux dernières, הספוגיות והפכו, *la qualité spongieuse et son opposé*. Al-'Harizi traduit : הגם והחלק והקשה והרך והעבה והפכו.

(4) L'auteur veut dire que, bien qu'il soit évident que les deux espèces de qualités existent simultanément, et que les qualités premières ne précèdent point temporellement les qualités secondaires, on dit pourtant que celles-ci sont émanées des premières, comme l'effet émane de la cause. Ibn-Tibbon ajoute, dans sa version, ces mots explicatifs : שאין נופל בזה ענין החרוש אך ענין הסבה. « Et il ne s'agit point ici de l'idée de *naissance*, mais de l'idée de *cause*. »

(5) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont : ויאמר ארסטו ; il faut lire יאמר, sans le ו conjonctif, comme l'ont les mss. Al-'Harizi : על זה הדמיון בעצמו אמר ארסטו.

(6) Il faut ajouter, dans la version d'Ibn-Tibbon, le mot או, qui se trouve dans les mss. — Dans la phrase suivante : כי כלנו וכו', il faut

l'appeler. Nous avons tous en vue un seul et même principe ; mais lui, il pense que tout ce qui est en dehors (de ce principe) en est émané *par nécessité*, comme je l'ai dit, tandis que nous, nous disons que c'est Dieu qui a fait toutes ces choses avec dessein et en *voulant* cet univers, qui n'a pas existé d'abord et qui maintenant a été appelé à l'existence par la volonté de Dieu.

Je vais maintenant, dans les chapitres suivants, produire les preuves qui me font donner la préférence à (l'opinion qui admet) que le monde a été *créé*.

CHAPITRE XXII.

C'est une proposition sur laquelle Aristote et tous les philosophes sont d'accord, que d'une chose simple il ne peut émaner (directement) qu'une seule chose simple ⁽¹⁾. Si la chose est

effacer le mot י, que les mss. n'ont pas, mais qui se trouve aussi dans la version d'Al-'Harizi.

(1) Cette proposition, que Maïmonide a empruntée à Ibn-Sinâ, n'a point été énoncée par Aristote ; mais on trouve dans les écrits de ce dernier plusieurs passages qui ont pu y donner lieu. Ainsi, par exemple, Aristote dit dans la *Physique* (liv. VIII, chap. VI fin) que ce qui n'est pas mù (le moteur premier), restant simple et toujours le même, ne pourra produire qu'un seul mouvement simple (τὸ δ'ἀκίνητον, ὥσπερ εἴρηται, ἀπλῶς καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ διαμέγον, μίαν καὶ ἀπλὴν κινήσει γίνεσιν). Dans la *Métaphysique* (liv. XII, chap. VIII vers la fin), il est dit que le moteur premier non mù étant *un* par l'idée *et* par le nombre, il s'ensuit que ce qui est mù toujours et d'une manière continue est également *un* ; et que, par conséquent, il n'y a qu'un seul ciel (ἐν ἅρᾳ καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον ὄν * καὶ τὸ κινούμενον ἅρᾳ ἀσὶ καὶ συνεχῶς ἐν μόνῳ * εἰς ἅρᾳ οὐρανὸς μόνος). Ici, comme ailleurs, Maïmonide attribue à Aristote une théorie d'Ibn-Sinâ, qui dit que la cause première, étant l'unité simple et absolue, n'a pu faire directement émaner d'elle qu'une seule intelligence simple ; Ibn-Roschd fait observer que c'est par erreur qu'on a attribué cette proposition à Aristote, en se méprenant sur le sens que ce philosophe attache à l'idée d'*unité*, lorsqu'il présente

composée, il peut en émaner plusieurs choses, selon le nombre des simples qu'elle renferme et dont elle est composée. Le feu, par exemple, étant un composé de deux qualités (premières), la chaleur et la sécheresse, il en résulte qu'il chauffe par sa chaleur et dessèche par sa sécheresse ⁽¹⁾. De même, une chose étant composée de matière et de forme, il peut en émaner, si elle est de composition multiple, plusieurs choses du côté de sa matière et plusieurs autres du côté de sa forme. — Conformément à cette proposition, Aristote dit qu'il n'y a eu d'émanation primitive de Dieu qu'une seule intelligence simple, pas autre chose.

Deuxième proposition ⁽²⁾ : Toute chose quelconque ne saurait émaner fortuitement de toute chose quelconque, mais il faut toujours nécessairement qu'il y ait une certaine relation entre la cause et son effet. Les accidents eux-mêmes ne sauraient émaner au hasard les uns des autres, comme par exemple la quantité de la qualité, ou la qualité de la quantité. De même, une

l'univers comme une unité, ou un tout organique, émané d'une cause première et unique. Voy., sur ce sujet, mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 360 et suiv. — L'auteur va montrer dans ce chapitre que tout l'échafaudage de l'émanation successive des Intelligences et des sphères, selon la théorie d'Aristote (ou mieux d'Ibn-Sinâ), ne suffit pas pour expliquer la multiplicité et la diversité qui règnent dans le monde, mais que toutes les difficultés disparaissent, dès qu'on admet un Dieu créateur, ayant créé le monde par sa libre volonté.

(1) Il y a ici une contradiction apparente avec ce que l'auteur a dit du feu au chap. LIII de la 1^{re} partie (p. 207-208), où il cite l'exemple du feu pour montrer qu'une seule cause simple peut produire des effets en apparence divers, tandis qu'ici il dit expressément que le feu est en lui-même un composé de deux choses simples. Mais tous les effets du feu que l'auteur énumère dans le passage en question, il les attribue, en réalité, à l'une des deux qualités simples du feu, savoir à la chaleur.

(2) Cette proposition et les deux suivantes ne sont pas empruntées à Aristote ; l'auteur les énonce comme des axiomes, contre lesquels on ne saurait élever aucune objection.

forme ne saurait émaner de la matière ni une matière de la forme

Troisième proposition : Tout agent qui agit avec dessein et volonté, et non par sa nature, peut exercer des actions diverses et nombreuses.

Quatrième proposition : Un tout composé de substances diverses juxtaposées forme plus véritablement une *composition* qu'un tout composé de substances diverses *mêlées ensemble*. Ainsi, par exemple, les os, ou la chair, ou les veines, ou les nerfs, sont plus simples que l'ensemble de la main ou du pied, composé de nerfs, de chair, de veines et d'os. — Cela est trop clair pour qu'on ait besoin d'en dire davantage.

Après ces préliminaires, je dirai que, si Aristote dit ⁽¹⁾ que la première Intelligence sert de cause à la deuxième, la deuxième à la troisième, et ainsi de suite, dût-il y en avoir des milliers de degrés, la dernière ⁽²⁾ de ces intelligences sera toujours indubitablement simple. D'où donc alors viendrait la *composition*, qui, selon l'opinion d'Aristote, existerait par *nécessité* dans ces êtres (d'ici-bas)? Nous voulons bien être d'accord avec lui quand il dit qu'à mesure que les Intelligences s'éloignent (de la cause première), il se rencontre dans elles une plus grande composition d'idées (diverses), leurs intelligibles devenant de plus en plus nombreux; mais, tout en admettant avec lui cette opinion conjecturale, (nous lui demanderons) comment les intelligences ont-elles pu devenir la cause des sphères émanant d'elles? Quel rapport y a-t-il entre la matière (des sphères) et l'Intelligence séparée, qui est absolument immatérielle? Supposé même que nous accordions que chaque sphère a pour cause une Intelligence, ainsi qu'on l'a

(1) Ainsi que nous l'avons déjà fait observer, l'auteur attribue à Aristote la théorie de l'émanation des Intelligences les unes des autres, qui appartient à Al-Farâbi et à Ibn-Sinâ. Cf. ci-dessus p. 51, note 4, et mes *Mélanges, etc.*, p. 331 et 360.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent הראשון, ce qui n'est qu'une faute d'impression; les mss. ont האחרון.

dit, parce que cette intelligence est *composée* en ce qu'elle se pense elle-même et (qu'elle pense aussi) ce qui est en dehors d'elle, — de sorte qu'elle est en quelque sorte composée de deux choses, dont l'une produit l'autre intelligence qui est au-dessous d'elle, et dont l'autre produit la sphère ⁽¹⁾, — on pourra encore lui demander : Cette chose une et simple de laquelle (selon vous) émane la sphère, comment a-t-elle pu produire la sphère, puisque celle-ci est composée de deux matières et de deux formes (qui sont d'une part) la matière et la forme de la sphère et (d'autre part) la matière et la forme de l'astre fixé dans la sphère ⁽²⁾ ? Si donc tout se passait par voie de *nécessité*, il nous faudrait nécessairement supposer dans cette intelligence composée une cause également composée de deux parties, dont l'une pût produire le corps de la sphère et l'autre le corps de l'astre ⁽³⁾. Et encore faudrait-il que la matière de tous les astres fût une seule et même ⁽⁴⁾; mais il se peut que les étoiles brillantes soient

(1) Selon la théorie d'Ibn-Sinâ, chaque intelligence est en quelque sorte *composée*, en ce que, d'une part, elle se pense elle-même, et que, d'autre part, elle pense sa cause, ou l'Intelligence supérieure, qui lui sert de forme et dont elle est en quelque sorte le substratum. De la première de ces deux pensées émane la sphère, et de la seconde émane l'Intelligence inférieure. Cf. ci-dessus, vers la fin du chap. IV, p. 60 et suiv.

(2) Voy. ci-dessus p. 159-160.

(3) C'est-à-dire : Il ne suffirait plus de considérer chaque Intelligence comme composée de deux éléments simples ou de deux sortes de *pensées*, mais il faudrait que l'un de ces deux éléments fût lui-même composé pour pouvoir servir de cause aux deux espèces de matières et de formes qui sont dans la sphère et l'astre.

(4) Littéralement : *Et cela, si la matière de tous les astres était une seule*; c'est-à-dire l'hypothèse d'un *élément composé*, qui existerait dans les Intelligences séparées et dont seraient émanées la matière des sphères et celle des astres, cette hypothèse même, dis-je, ne suffirait qu'en admettant que la matière de tous les astres est une seule et même.

d'une substance à part, et les nébuleuses ⁽¹⁾ d'une autre substance. Enfin, on sait que tout corps est composé de sa matière et de sa forme ⁽²⁾.

Il est donc clair que ces choses ne procèdent point par voie de *nécessité*, comme il le dit. De même, la diversité du mouvement des sphères n'est point en rapport avec leur ordre successif ⁽³⁾, les unes au-dessous des autres, de manière qu'on puisse soutenir à cet égard le système de la *nécessité*, ce dont nous avons déjà parlé ⁽⁴⁾. Il y a encore (dans ce système) autre chose qui renverse tout ce qui a été établi à l'égard des choses physiques, si l'on considère l'état de la sphère céleste : Si la matière de toutes les sphères est *une*, comment se fait-il que la forme de telle sphère ne se transporte pas nécessairement à la matière de telle autre, comme cela arrive dans les choses sublunaires, à cause de l'aptitude de la matière ⁽⁵⁾ ? pourquoi telle

(1) Le mot אללטיה (اللطية) désigne, selon Maïmonide (dans sa lettre à R. Samuel ibn-Tibbon), « les astres qui n'ont pas d'éclat, qu'on ne distingue pas bien, même dans l'obscurité de la nuit, et dont l'apparence diffère peu de celle du firmament » הכוכבים שאין להם זהר ואפילו . באישון לילה ואפלה אינם נכרים ומראהם משונה מעט מן מראה הרקיע. Al-'Harizi traduit ce mot par הכוכבים המעוננים, les étoiles nébuleuses.

(2) L'auteur veut dire qu'il faudrait encore supposer, dans les Intelligences, des éléments à part, comme causes efficientes des différentes matières, et d'autres éléments, comme causes des formes. Ainsi, par exemple, l'intelligence qui préside à la sphère des étoiles fixes devra renfermer un *élément composé* pour produire la matière et la forme de cette sphère, un deuxième pour produire la matière et la forme des étoiles brillantes, un troisième pour produire la matière et la forme des nébuleuses, et enfin un *élément simple* pour produire l'Intelligence qui est au-dessous d'elle, ou celle de la sphère de Saturne.

(3) Littéralement : *Ne conservent point la régularité de l'ordre.*

(4) Voy. ci-dessus p. 153-154.

(5) En d'autres termes : Comment se fait-il que les corps célestes, ayant une seule et même matière, ne reçoivent pas successivement la forme les unes des autres, comme cela arrive dans les éléments et en général dans les choses sublunaires que nous voyons constamment se

forme reste-t-elle toujours dans telle matière (déterminée), puisque tout a une matière commune? — à moins, par Dieu, qu'on ne veuille soutenir que chaque sphère a une matière différente de celle des autres, de sorte qu'alors la forme du mouvement ne serait plus une preuve pour (l'unité de) la matière⁽¹⁾; mais ce serait là le renversement de tous les principes. Ensuite, si la matière de tous les astres est *une*, par quoi (peut-on demander) se distinguent leurs individualités? Est-ce par des formes ou par des accidents? Mais, dans n'importe laquelle des deux hypothèses, il faudrait que, soit ces formes, soit ces accidents, se transportassent nécessairement sur chacun (des astres), si l'on ne veut pas nier l'aptitude (de la matière)⁽²⁾. Tu comprendras donc par là que, si nous disons *matière des sphères*, ou *matière des astres*, cela ne doit point être pris dans le même sens que cette matière (sublunaire), et qu'il n'y a là qu'une simple homonymie; car chacun de ces corps célestes a une existence qui lui est particulière et à laquelle ne participent point les autres. Mais (s'il en est ainsi), comment se fait-il pourtant qu'il y ait *communauté* en ce qui concerne le mouvement circulaire des sphères ou la fixité des astres? — Cependant, si nous admettons que tout cela a lieu par le dessein d'un être agissant avec intention, qui a tout fait et déterminé comme l'a exigé

servir mutuellement de substratum et de forme les unes aux autres, en parcourant les différents degrés de l'individualité, de l'espèce et du genre, parce que la matière première, qui est une, est apte à recevoir toutes les formes?

(1) Car, c'est de la forme du mouvement, c'est-à-dire du mouvement circulaire commun à toutes les sphères, qu'on a conclu que leur matière est une.

(2) Littéralement : *afin que l'aptitude ne soit pas détruite*, c'est-à-dire : Afin qu'on ne soit pas obligé de nier que la matière, qu'on a supposée être *une*, soit apte à recevoir toutes les formes et tous les accidents. Ibn Tibbon a rendu le mot arabe *אלאסחיהאל* par la paraphrase suivante : *היות החמר ראוי לכל אחד מהצורות ולכל אחד מהמקרים*.

sa sagesse incompréhensible ⁽¹⁾, on ne peut nous adresser aucune de toutes ces questions, que l'on n'est en droit de faire qu'à celui qui soutient que tout se fait par *nécessité* et non par une volonté libre ⁽²⁾. Mais cette dernière opinion ne s'accorde point avec l'ordre de l'univers, et on n'a pu l'appuyer d'aucune raison ni d'aucune preuve suffisante. Et avec cela, il s'ensuit des choses extrêmement invraisemblables ; car Dieu, que tout homme intelligent affirme être doué de toutes les espèces de perfections, se trouverait, à l'égard de tous les êtres, dans l'impuissance de rien innover ⁽³⁾, et s'il voulait allonger l'aile d'une mouche ou raccourcir le pied d'un insecte, il ne le pourrait pas. Mais Aristote dira à cela que Dieu ne le veut point, et qu'il serait même inadmissible qu'il voulût qu'il en fût autrement ; ce ne serait pas là (dira-t-il) lui attribuer plus de perfection, et peut-être serait-ce plutôt une imperfection à certains égards ⁽⁴⁾.

Je te dirai en thèse générale, — car quoique je sache que beaucoup d'hommes passionnés ⁽⁵⁾ me reprocheront de peu

(1) Dans plusieurs éditions de la vers. d'Ibn-Tibbon, il manque ici, après le mot **אשר**, les mots **לא חושג**, ce qui rend la phrase inintelligible.

(2) Littéralement : *par la volonté d'un voulant*.

(3) Plus littéralement : *à savoir que Dieu... existerait vis-à-vis de tous les êtres (de manière) à ne rien innover*. La phrase arabe est un peu obscure, et les mss. ar. nous offrent quelques variantes. L'un des mss. de Leyde (n° 18) porte : **והי כן אלא אלהא אלדי יקר כל עאקל בכמאלה** : **בנמיע אנואע אלכמאלאת מע כל אלמונדאת לא יבדי שיא**. La version d'Ibn-Tibbon est d'accord avec cette leçon, qui supprime les mots **וצאר וגודה** et remplace la préposition **ענר** par **מע** ; mais le traducteur a suppléé le mot **בענין**, *de manière*. Al-'Harizi a traduit un peu librement : **והיא היות האלוה ית' לא יוכל לשנות דבר בכל הנמצאים**.

(4) C'est-à-dire : si l'on supposait que l'ordre et la symétrie pussent être dérangés dans les moindres détails de l'univers, ce serait en quelque sorte attribuer à Dieu une imperfection.

(5) Sur le sens de **אלמחעצבין**, voy. le t. I, p. 438, n. 2. Al-'Harizi rend ce mot par **המקנאים**, *hommes jaloux, passionnés* ; Ibn-Falaquera (*More ha-More*, mss.) par **המתגברים**, *hommes violents*.

comprendre leurs paroles ou de m'en écarter à dessein, je ne m'abstiendrai pas pour cela de dire ce que j'ai saisi et compris selon ma faible intelligence, — et cette thèse la voici : Tout ce qu'Aristote a dit sur tout ce qui existe au-dessous de la sphère de la lune, jusqu'au centre de la terre, est indubitablement vrai; et personne ne saurait s'en écarter, si ce n'est celui qui ne le comprend pas, ou bien celui qui a des opinions préconçues qu'il veut défendre (à tout prix) ⁽¹⁾ ou qui le conduisent à nier une chose évidente. Mais, à partir de la sphère de la lune et au-dessus, tout ce qu'Aristote en dit ressemble, à peu de chose près, à de simples conjectures; et à plus forte raison, ce qu'il dit de l'ordre des intelligences, ainsi que quelques-unes de ces opinions métaphysiques qu'il adopte, sans pouvoir les démontrer, mais qui renferment de grandes invraisemblances, des erreurs évidentes et manifestes (répandues) parmi les nations et de mauvaises doctrines qui se sont divulguées ⁽²⁾.

Il ne faut pas me critiquer pour avoir fait ressortir les doutes ⁽³⁾ qui s'attachent à son opinion. Est-ce bien par des doutes, me diras-tu, qu'on peut détruire une opinion, ou établir l'opinion opposée? Certes, il n'en est point ainsi; mais nous agissons avec ce philosophe, comme ses sectateurs nous ont recommandé d'agir avec lui. En effet, Alexandre a déjà exposé que, toutes les fois qu'une chose n'est pas susceptible d'être

(1) Voici comment Maïmonide lui-même, dans sa lettre à Ibn-Tibbon, explique ce passage : או מי שקדמו לו מדעות מטעות והוא רוצה, לדחות הקושיות הסותרות את מדעיו המטעים, ou qui a adopté d'avance des opinions erronées et qui veut repousser les objections qui renversent ses opinions erronées.

(2) Littéralement : et des divulgations de maux. Al-'Harizi traduit : ולהרבות המחלוקות, et (qui servent) à multiplier les disputes; au lieu de אלשרור, il a lu אלשרור.

(3) Littéral. : pour avoir noué les doutes. L'expression عقد الشكوك, nouer les doutes ou les difficultés, est opposée à حل الشكوك, dénouer ou résoudre les difficultés.

démontrée, il faut poser (successivement) les deux hypothèses contraires ⁽¹⁾, voir quels sont les doutes qui s'attachent à chacun des deux cas opposés, et admettre celui qui offre le moins de doutes. Il en est ainsi, dit Alexandre, de tout ce qu'Aristote dit au sujet de certaines opinions métaphysiques pour lesquelles on n'a pas de démonstration ; car tous ceux qui sont venus après Aristote affirment que ce qu'Aristote en a dit offre moins de doutes que tout ce qu'on en pourrait dire ⁽²⁾. Et c'est là ce que nous avons fait : après qu'il nous a été avéré que, dans la question de savoir si le ciel est né ou éternel, aucune des deux (hypothèses) opposées ne saurait être démontrée, et après avoir exposé les doutes inhérents à chacune des deux opinions, nous t'avons montré ⁽³⁾ que l'opinion de l'éternité (du monde) offre le plus de doutes et qu'elle est très dangereuse pour la croyance qu'il faut professer à l'égard de Dieu. Ajoutons à cela que la *nouveauté* (du monde) est l'opinion de notre père Abraham et de Moïse, notre prophète.

Puisque nous avons dit qu'il faut examiner les opinions au moyen des doutes (qu'elles renferment), je crois devoir entrer là-dessus dans quelques détails.

CHAPITRE XXIII.

Sache que, dans la comparaison (à établir) entre les doutes qui s'attachent à une certaine opinion et ceux qui s'attachent à l'opinion opposée, afin de donner la préférence à celle qui offre le moins de doutes, il ne s'agit pas de prendre en considération le plus grand nombre des doutes, mais plutôt l'importance de

(1) Littéralement : *les deux côtés de la contradiction dans cette chose.*

(2) Cf. ci-dessus, chap. XV, p. 122.

(3) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent généralement ארנו ; il faut lire ארני, comme l'ont les mss. et l'édition *princeps*.

l'invraisemblance (qu'ils font ressortir) et des difficultés qu'on rencontre dans la nature de l'être ⁽¹⁾. Il se peut, en effet, que tel doute ait à lui seul plus d'importance que mille autres doutes.

Ensuite, cette comparaison ne pourra être établie avec profit que par celui qui attacherait une égale valeur aux deux (hypothèses) contraires; mais si quelqu'un, soit à cause de son éducation, soit par un intérêt quelconque, préférerait (d'avance) l'une des deux opinions, il resterait aveugle pour la vérité. Il est vrai que l'homme passionné ne saurait s'opiniâtrer contre une chose démontrable; mais, quand il s'agit de pareilles choses (hypothétiques), il n'est que trop possible de s'y montrer rebelle. Tu peux quelquefois, si tu le veux, te dépouiller de ta passion, te débarrasser de l'habitude, ne t'appuyer que sur la seule spéculation, et choisir de préférence ce qui mérite d'être préféré; mais il faut pour cela remplir plusieurs conditions : En premier lieu, savoir mesurer la capacité de ton esprit et la perfection de ton talent naturel; et tu t'éclaireras là-dessus en étudiant toutes les sciences mathématiques ⁽²⁾ et en cherchant à comprendre les règles de la logique. En second lieu, connaître les sciences physiques et les approfondir, afin de te rendre un compte exact des points douteux ⁽³⁾. En troisième lieu, (surveiller) tes

(1) Littéralement : *mais plutôt l'importance de leur absurdité et de l'opposition que leur fait l'être*. L'auteur s'est exprimé d'une manière trop concise et même peu logique; car ce ne sont pas les doutes qui sont plus ou moins absurdes et en contradiction avec la nature de l'être, mais les deux hypothèses opposées, objets des doutes. Voici en somme le sens de cette phrase : lorsqu'on compare entre elles les deux hypothèses opposées, pour examiner laquelle des deux paraît plus douteuse, il ne s'agit pas de constater de quel côté est le plus grand nombre des doutes, mais plutôt de peser les invraisemblances qui résulteraient de chacune des deux hypothèses, et de voir laquelle des deux est plus contraire aux lois de la nature.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ajoutent ici les mots *דברים אלו*, qui ne se trouvent pas dans les mss.

(3) Littéralement : *afin que tu connaisses les doutes dans leur réalité*.

mœurs; car, dès qu'un homme, soit par son naturel, soit par une habitude acquise, se trouve entraîné aux appétits et aux plaisirs, se laisse aller à la violence et à la colère, laisse prévaloir sa faculté irascible et lui lâche la bride, il fera toujours des faux pas et bronchera partout où il ira, cherchant des opinions qui puissent venir en aide à son penchant naturel.

J'ai appelé ton attention là-dessus, afin que tu ne te laisses pas séduire; car il se peut que quelqu'un, un jour, t'induisse en erreur en élevant des doutes contre la nouveauté du monde, et que tu sois trop prompt à te laisser tromper en adoptant une opinion qui sape la religion par la base et proclame une hérésie à l'égard de Dieu ⁽¹⁾. Il faut donc que ton esprit soit toujours sur ses gardes à cet égard ⁽²⁾, et que tu suives les deux prophètes ⁽³⁾ qui sont la colonne de l'amélioration de l'espèce humaine dans ses croyances et sa vie sociale. Tu ne t'écarteras de l'opinion de la nouveauté du monde que par suite d'une (vraie) démonstration; mais une telle n'existe pas dans la nature.

(1) Littéralement : *car cette opinion renferme le renversement de la base de la loi, et une hérésie à l'égard de Dieu*. Par les mots *cette opinion*, l'auteur désigne l'opinion de l'éternité du monde, quoiqu'il n'en ait pas expressément parlé dans ce qui précède. Sur le mot *אפריאת*, que nous traduisons ici par *hérésie*, voy. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 269, n. 3, et Cf. la III^e partie du *Guide*, au commencement du chap. XVI.

(2) Littéralement : *sois donc toujours soupçonneux dans ton esprit là-dessus*. Le mot *רוחך*, *ton esprit*, est ici un accusatif absolu, ou terme circonstanciel (*ذَلِكَ*). Voy. Silv. de Sacy, *Grammaire arabe* (2^e édit.), t. II, n° 330.

(3) Les deux prophètes dont on parle ici sont Abraham et Moïse. Le duel se fait reconnaître par le pronom *המא* (*أنا*); mais les mss. ont la forme incorrecte *אלוין* (*الذين*) pour *الذان*. Le ms. n° 18 de Leyde a *אלוין הם* au pluriel, et cette leçon a été également suivie par Al-'Harizi et Ibn-Falaquéra (*More ha-More*, p. 112), qui ont vu dans *אלנבין* un pluriel; le premier a *ומקבל רעת הנביאים*, et le second *ומקבל מהנביאים*.

Que le lecteur de ce traité veuille ne pas me critiquer de ce que je me suis servi ici de paroles oratoires pour appuyer l'opinion de la nouveauté du monde; car le prince des philosophes, Aristote, dans ses principaux écrits, a également employé des paroles oratoires pour appuyer son opinion de l'éternité du monde, et c'est en pareil cas qu'on peut dire en vérité: « Notre loi parfaite ne vaut-elle pas leurs discours frivoles ⁽¹⁾? » Si lui, il appuie son opinion par les folies des Sabiens ⁽²⁾, comment n'appuierions-nous pas la nôtre par les paroles de Moïse et d'Abraham et par tout ce qui s'ensuit?

Je t'ai promis un chapitre ⁽³⁾ dans lequel je te parlerais des doutes graves qu'on peut opposer à celui qui croit que la science humaine peut rendre compte ⁽⁴⁾ de l'ordre des mouvements de la sphère céleste, et que ce sont là des choses physiques qui arrivent par une loi nécessaire et dont l'ordre et l'enchaînement sont clairs. J'en aborde donc maintenant l'exposition.

CHAPITRE XXIV.

Tu sais en fait d'astronomie ce que, dans mes leçons, tu as lu et compris du contenu du livre de l'*Almageste*; mais le temps n'était pas assez long pour te faire commencer une autre étude ⁽⁵⁾.

(1) L'auteur se sert ici des paroles prononcées un jour par R. lo'hannan ben-Zaccaï, dans une discussion qu'il eut avec un saducéen. V. *Me-ghillath ta'anith*, chap. V, et Talmud de Babylone, traité *Baba bathra*, fol. 115 b.

(2) C'est-à-dire, des idolâtres; voy. le t. I, p. 280, note 2.

(3) Voy. ci-dessus, chap. XIX, p. 155, et *ibid.*, note 2.

(4) Littéralement: que l'homme a embrassé par la science l'ordre, etc.

(5) Dans tout ce chapitre, Maïmonide s'adresse particulièrement au disciple pour lequel primitivement il composa le *Guide* (voy. le commencement de la 1^{re} partie). Nous savons par d'autres documents que ce

Ce que tu sais déjà, c'est que, pour se rendre compte de la régularité des mouvements et pour que la marche des astres soit d'accord avec les phénomènes visibles, il faut admettre (une de ces) deux hypothèses ⁽¹⁾, soit un épicycle, soit une sphère excentrique, ou même les deux à la fois ⁽²⁾. Mais je vais te faire remarquer que

disciple, émigré du Maghreb et qui s'établit plus tard à Alep, ne passa qu'un court espace de temps auprès de Maïmonide, établi au vieux Caire, et que ce temps fut consacré à des études astronomiques. Cf. ma *Notice sur Joseph ben-Iehouda*, dans le *Journal Asiatique*, Juillet 1842, p. 14 et 34.

(1) Littéralement : *c'est que, à l'égard de la régularité des mouvements et de la conformité de la marche des astres avec ce qui se voit, tout suit deux principes.*

(2) Les astronomes anciens, pour expliquer les inégalités apparentes des mouvements des planètes, les font mouvoir, tantôt dans des excentriques, c'est-à-dire dans des sphères dont le centre s'écarte de celui du zodiaque ou de la terre, tantôt dans des épicycles, c'est-à-dire dans de petites sphères secondaires, portées par les grandes sphères concentriques ou excentriques, et dont le centre est supposé se mouvoir à la surface de la grande sphère sur la circonférence d'un grand cercle, appelé le *désérent* (Voy. *Almageste*, liv. VI, chap. 3). Ces hypothèses, purement géométriques, très ingénieuses et en même temps très compliquées, restèrent, pendant tout le moyen âge, une des bases de la science astronomique. Elles sont devenues inutiles par la découverte des orbes elliptiques des planètes et par celle des lois de l'attraction. Dès le commencement du XII^e siècle, les philosophes arabes s'émurent de ce que les hypothèses de Ptolémée offraient d'invraisemblable et de peu conforme aux principes physiques et aux théories du mouvement développées par Aristote. On essaya de leur substituer d'autres hypothèses; mais on ne parvint point à élaborer un système qui pût lutter avec celui de Ptolémée (Voy. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 412, 430, 520 et suiv.). Ces tentatives n'eurent aucun succès parmi les astronomes, et Maïmonide lui-même, qui attaque ici les hypothèses de Ptolémée au point de vue philosophique, n'hésite pas, dans son traité *Kiddousch ha-'hodesch*, ou de la fixation des néoménies, à les admettre dans toute leur étendue et à les prendre pour bases de ses calculs astronomiques.

chacune de ces deux hypothèses est totalement ⁽¹⁾ en dehors de toute règle et contraire à tout ce qui a été exposé dans la science physique. D'abord, établir un épicycle qui tourne sur une certaine sphère, sans tourner autour du centre de cette sphère qui le porte, comme cela a été supposé pour la lune et pour les cinq planètes ⁽²⁾, voilà une chose dont il s'ensuivrait nécessairement qu'il y a *roulement*, c'est-à-dire que l'épicycle *roule* et change entièrement de place, chose inadmissible à laquelle on a voulu échapper, (à savoir) qu'il y ait là (dans le ciel) quoi que ce soit qui change de place ⁽³⁾. C'est pourquoi Abou-Recr-ibn-al-Çâyeg, dans un discours qui existe de lui sur l'astronomie, a dit que l'existence de l'épicycle est inadmissible; et, après avoir parlé de ladite conséquence (du *roulement*), il dit qu'outre cette chose inadmissible qui résulterait de l'existence de l'épicycle, il s'ensuivrait encore d'autres choses inadmissibles. Je vais te les exposer: 1° Il y aurait une révolution autour d'un centre qui ne serait pas celui du monde; et cependant c'est un principe fondamental de tout cet univers, que les mouvements sont au nombre de trois: un mouvement (partant) du milieu, un autre (se dirigeant) vers le milieu et un autre autour du milieu ⁽⁴⁾. Mais, s'il y avait un épicycle, son mouvement ne se ferait ni du milieu, ni vers lui, ni autour de lui. 2° C'est un des principes posés par Aristote, dans la science physique, qu'il faut nécessairement quelque

(1) Le mot באִלְגַּמְלוֹה־ se rapporte, comme adverbe, aux mots כִּמְאִרְנָה עַן אֱלִקְיָאֻם, et c'est à tort que les deux traducteurs hébreux l'ont rapporté à ce qui suit, en ajoutant un ו copulatif. Ibn-Tibbon traduit: וְסוּף דְּבַר חוּלֵק וְכוּ', et Al-Harîzi: וְעַל דֶּרֶךְ כָּלֵל הוּא הַפֶּךְ. Un seul de nos mss. (celui de Leyde, n. 18) a וּבִאִלְגַּמְלוֹה־, avec le ו copulatif.

(2) Car pour le soleil, Ptolémée se borne à l'hypothèse d'une sphère excentrique. Cf. ci-dessus, p. 93, n. 4.

(3) C'est-à-dire: on a établi que toutes les parties du ciel, bien que perpétuellement en mouvement, ne changent jamais de place, et que les différentes sphères, en tournant sur elles-mêmes, ne se transportent pas d'un endroit à un autre.

(4) Cf. le t. I, chap. LXXII, p. 359.

chose de fixe autour de quoi se fasse le mouvement, et c'est là pourquoi il faut que la terre reste fixe ; mais, si l'épicycle existait, ce serait là un mouvement circulaire autour de rien de fixe.

J'ai entendu dire qu'Abou-Becr disait avoir trouvé un système astronomique dans lequel il n'y avait pas d'épicycle, mais (où tout s'expliquait) uniquement par des sphères excentriques ; cependant, je n'ai point entendu cela (de la bouche) de ses disciples ⁽¹⁾. Mais, quand même il y aurait réussi, il n'y aurait pas gagné grand'chose ; car, dans (l'hypothèse de) l'*excentricité*, on s'écarte également des principes posés par Aristote et auxquels on ne peut rien ajouter. Et ceci est une observation qui m'appartient. En effet, dans l'*excentricité* aussi, nous trouvons un mouvement circulaire des sphères qui ne se fait pas autour du milieu (de l'univers), mais autour d'un point imaginaire qui s'écarte du centre du monde ; et c'est là également un mouvement qui ne se fait pas autour de quelque chose de fixe. Il est vrai que ceux qui n'ont pas de connaissances en astronomie prétendent que, puisque ces points (imaginaires) sont à l'intérieur de la sphère de la lune, comme cela paraît de prime abord, l'excentricité aussi admet un mouvement autour du milieu (de l'univers) ; et nous voudrions pouvoir leur accorder qu'il (le mouvement) se fait autour d'un point dans le feu ou dans l'air, bien que cela ne soit pas un mouvement autour de quelque chose de fixe ⁽²⁾. Mais nous leur ex-

(1) Cf. ci-dessus, p. 82, où l'auteur dit avoir étudié chez un des disciples d'Abou-Becr Ibn-al-Çayeg.

(2) C'est-à-dire : nous nous contenterions, au besoin, de leurs raisonnements, s'il était réellement établi que le centre de l'excentrique est toujours à l'intérieur de la sphère de la lune et qu'il se trouve dans la sphère du feu ou dans celle de l'air, bien qu'on puisse objecter que, même dans cette hypothèse, ce ne serait toujours pas là un mouvement autour de quelque chose de fixe. — Pour comprendre ce que l'auteur dit ici du mouvement *autour d'un point dans le feu ou dans l'air*, il faut se rappeler les théories d'Aristote sur la position des quatre éléments, à l'intérieur de la sphère de la lune, et sur leurs différentes régions. Voy. le t. I, p. 134, n. 2, et p. 359, n. 1.

poserons que les mesures des excentricités ont été démontrées dans l'*Almageste*, selon les hypothèses qui y sont adoptées ; et les modernes ayant établi par une démonstration vraie, dans laquelle il n'y a rien de douteux, quelle est la mesure de ces excentricités relativement au demi-diamètre de la terre ⁽¹⁾, comme aussi ils ont exposé toutes les distances et les grandeurs (des astres), il a été prouvé que le centre de l'excentrique du soleil ⁽²⁾ est nécessairement hors de la concavité de la sphère de la lune et au-dessous de la convexité de la sphère de Mercure ⁽³⁾. De même, le point autour duquel tourne Mars, je veux dire le centre de son excentrique, est hors de la concavité de la sphère de Mercure et au-dessous de la convexité de la sphère de Vénus. De même encore, le centre de l'excentrique de Jupiter se trouve à cette même distance ⁽⁴⁾, je veux dire entre les sphères ⁽⁵⁾ de Mercure et de Vénus. Quant à Saturne, le centre de son excentrique tombe entre Mars et Jupiter. Vois ⁽⁶⁾, par conséquent, combien toutes ces

(1) L'auteur veut dire que les astronomes arabes ont fixé les distances entre les centres des excentriques et le centre du zodiaque ou de la terre, et de même les distances des planètes et leur grandeur, en prenant pour unité le rayon ou demi-diamètre de la terre. C'est, en effet, ce que fait Albatâni, ou Albategnius (mort en 929); Voir son traité d'astronomie, publié en latin sous le titre de *De Scientia stellarum*, chap. 50, et Cf. Delambre, *Histoire de l'astronomie du moyen âge*, p. 50. On verra plus loin que, selon notre auteur, c'est surtout Al-Kabîci, ou Alkabitius, qui en a donné la démonstration complète.

(2) Littéralement : que le point excentrique du monde, autour duquel tourne le soleil.

(3) Il faut effacer, dans la version d'Ibn-Tibbon, le mot חמה.

(4) C'est-à-dire : il est à la même distance du centre du monde que le centre de l'excentrique de Mars.

(5) Tous les mss. ont, ici et dans la phrase suivante, פלך, au singulier ; le duel פלכי (פלכין) serait plus correct. Ibn-Tibbon a, la première fois, גלגל, et la seconde fois גלגלי, au pluriel. Cf. ci-dessus, p. 80, n. 5.

(6) Sur la forme de l'impératif ארי, Voy. le t. I, p. 19, n. 2.

choses s'éloignent de la spéculation physique! Tout cela te deviendra clair, quand tu auras étudié les distances et les grandeurs que l'on connaît pour chaque sphère et pour chaque astre; et l'évaluation de tout cela se fait par le demi-diamètre de la terre; de sorte que tout (se calcule) d'après un seul et même rapport, sans en établir aucun entre l'excentricité et la sphère respective.

Mais il y a quelque chose de plus étrange encore et de bien plus obscur : c'est que, toutes les fois qu'il y a deux sphères placées l'une dans l'autre, appliquées de tous côtés l'une à l'autre, mais ayant des centres différents ⁽¹⁾, il se peut que la petite se meuve dans la grande sans que cette dernière se meuve aussi; mais il est impossible que la grande se meuve sur tout axe quelconque, sans que la petite se meuve aussi; car toutes les fois que la grande se meut, elle emporte nécessairement la petite par son mouvement, excepté toutefois quand le mouvement se fait sur l'axe qui passe par les deux centres ⁽²⁾. Or, en raison de cette pro-

(1) Au lieu de **ומרכזהם**, plusieurs mss. portent **ומרכזיהם**, ou **ומרכזיהם**, au duel; mais tous les mss. ont **מכתלה**, au singulier.

(2) Cette proposition est assez obscure. Voici, ce me semble, quel en est le sens : Les sphères célestes étant toutes exactement emboîtées les unes dans les autres, sans qu'il y ait aucun vide entre elles (voy. le t. I, p. 356-357), il faut nécessairement que, de deux sphères qui ont des centres différents, la supérieure, ou la plus grande, forme d'un côté sur la moins grande une voûte épaisse, tandis que, des autres côtés, elle formera autour de la petite sphère intérieure une enveloppe dont l'épaisseur ira diminuant, en raison de la distance des deux centres. Il est évident alors que, toutes les fois que la grande sphère se meut autour d'un axe autre que celui qui passe par les deux centres, elle entraînera toujours la petite par son mouvement. Mais, si le mouvement de la grande sphère se fait autour de l'axe qui passe par les deux centres, il ne sera pas gêné par la sphère intérieure, qui pourra toujours rester dans la même position; de sorte que la grande sphère pourra rouler autour de la surface de la petite, sans l'entraîner par son mouvement. — Ibn-Tibbon s'est exprimé d'une manière inexacte, en disant : **הקיטר העובר**; au lieu de **בין**, il fallait dire **על**.

position démonstrative, en raison de ce qui a été démontré que le vide n'existe pas⁽¹⁾, et enfin, en raison de l'hypothèse de l'excentricité⁽²⁾, il faudrait que, la (sphère) supérieure étant en mouvement, elle emportât l'inférieure, par son mouvement, autour de son (propre) centre; et cependant nous ne trouvons pas qu'il en soit ainsi, mais au contraire nous trouvons qu'aucune des deux sphères, l'une contenant et l'autre contenue, ne se meut ni par le mouvement de l'autre, ni autour du centre de cette dernière, ni autour de ses pôles, et que chacune a un mouvement qui lui est particulier. C'est pourquoi on a été forcé d'admettre (qu'il existe), entre les sphères prises deux à deux, des corps autres que ceux des sphères (des planètes)⁽³⁾. Mais, combien resterait-il là encore d'obscurités, s'il en était réellement ainsi ! où supposerait-on les centres de ces corps qui existeraient entre chaque couple de sphères ? Et il faudrait que ces corps aussi eussent un mouvement particulier. — Déjà Thâbit⁽⁴⁾ a exposé cela dans un

(1) Car, s'il y avait un vide suffisant dans l'intérieur de la grande sphère, son mouvement, n'importe autour de quel axe, ne serait plus gêné par la petite, qui, par conséquent, ne serait plus forcée de se mouvoir avec elle.

(2) C'est-à-dire, de l'hypothèse des sphères excentriques, qui suppose l'existence de sphères à centres différents emboîtées l'une dans l'autre.

(3) Cette hypothèse permet de supposer un intervalle entre les deux sphères, qui, n'étant plus enchaînées l'une à l'autre, restent libres et indépendantes dans leur mouvement respectif. Le vide est supposé être rempli par des corps sphériques qui ne participent point à la vie et aux mouvements de la sphère céleste, et qui varient de formes, selon le vide qu'ils ont à remplir. R. Lévi ben-Gerson, qui adopte cette hypothèse, appelle un tel corps : גשם בלתי שומר תמונתו. Voy. *Mil'hamoth Adonai*, l. V, II^e partie, chap. 2.

(4) C'est le célèbre astronome arabe Thâbit-ben-Korra (vulgairement appelé Thébith), Sabien de 'Hârran, mort en 901. Voy. sur cet astronome, d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, édit. in-fol., p. 1015; Casiri, *Biblioth. arab. hisp.*, t. I, p. 386 et suiv. Maïmonide le cite encore dans la III^e partie de cet ouvrage, chap. XIV, où il lui attribue la même théorie des corps intermédiaires.

traité particulier, et il a démontré, selon ce que nous avons dit, qu'il faut nécessairement (admettre) un corps sphérique entre chaque couple de sphères. — Je ne t'ai point expliqué tout cela, quand tu suivais mes leçons, afin de ne pas te troubler dans ce que j'avais pour but de te faire comprendre.

Pour ce qui concerne l'*inclinaison* et l'*obliquité* dont il est question pour la latitude de Vénus et de Mercure ⁽¹⁾, je t'ai exposé de vive voix et (clairement) montré qu'il est impossible de se figurer comment pareille chose peut exister dans les corps (célestes) ⁽²⁾. Ptolémée en a clairement avoué la difficulté ⁽³⁾, comme tu l'as vu ; car il s'exprime en ces termes : « Que personne ne croie que ces principes et d'autres semblables puissent difficilement avoir lieu, en considérant ce que nous avons présenté ici comme des choses obtenues par artifice et par la subtilité de l'art, et qui peuvent difficilement avoir lieu ; car il ne convient pas de comparer les choses humaines aux choses divines ⁽⁴⁾. » Tels sont ses propres termes, comme tu le sais.

(1) L'auteur veut parler des écarts de ces deux planètes en latitude. La théorie à laquelle il est fait allusion est exposée dans l'*Almageste*, liv. XIII, chap. I. et suiv. Cf. Al-Farghâni, *Elementa astronomica*, chap. XVIII. Les mots arabes *انحراف* et *ميل* correspondent aux mots grecs *ἑγκλισις* et *λόξωσις* ; Delambre pense que le premier de ces deux mots désigne l'inclinaison de l'excentrique sur le zodiaque, et le second, l'inclinaison de l'épicycle sur l'excentrique. Voy. les notes sur l'*Almageste*, édit. de l'abbé Halma, t. II, p. 25. La version hébraïque d'Ibn-Tibbon ne rend pas le mot *אנחראף*. Al-Harizi a *הנטיה והיציאה*.

(2) Delambre (l. c.) s'exprime à peu près dans le même sens sur la difficulté de cette théorie : « Tout ce chapitre, dit-il, est difficile à entendre, impossible à retenir. On ne peut se faire une idée bien précise de toute cette théorie qu'en examinant les tables où elle est renfermée. Cette remarque s'applique plus ou moins à tout ce qui suit, jusqu'aux tables. »

(3) Littéralement : *a manifesté l'impuissance en cela* ; c'est-à-dire : il a déclaré que l'homme est incapable de s'en faire une juste idée.

(4) Ce passage, tiré par Maïmonide de la vers. ar. de l'*Almageste* (liv. XIII, chap. 2), diffère un peu du texte grec, qui porte : *Και μηδὲν*

Je t'ai indiqué les endroits par lesquels tu peux vérifier tout ce que je t'ai dit, excepté cependant ce que je t'ai dit ⁽¹⁾ de l'observation de ces points qui sont les centres des excentriques, (pour savoir) où ils tombent ; car je n'ai jamais rencontré aucun (auteur) qui s'en soit préoccupé. Mais cela te deviendra clair, quand tu sauras la mesure du diamètre de chaque sphère, et quelle est la distance entre les deux centres, relativement au demi diamètre de la terre, comme l'a démontré Al-Kabîci dans le traité *des Distances* ⁽²⁾ ; car, quand tu examineras ces distances, tu reconnaîtras la vérité de ce que je t'ai fait remarquer.

τὰς τοιαύτας τῶν ὑποθέσεων ἐργώδεις νομισάτω, σκοποῦν τὸ τῶν παρ' ἡμῖν ἐπιτεχνημάτων κατασκευές · Οὐ γὰρ προσήκει παραβάλλειν τὰ ἀνθρώπινα τοῖς θείοις. « Que personne ne croie que de semblables hypothèses soient difficiles (à admettre), en considérant ce qu'il y a de dur dans les artifices employés par nous ; car il ne convient pas de comparer les choses humaines aux choses divines. »

(1) Les mots **לֵךְ לְכָרַח מֵאֵלֶּה**, manquent dans le ms. de Leyde, n. 18, et les deux traducteurs hébreux les ont également négligés, quoiqu'ils soient nécessaires pour le sens de la phrase.

(2) Cf. ci-dessus, p. 187, n. 1, et la III^e partie de cet ouvrage, chap. XIV. Nous ne trouvons nulle part des renseignements sur l'astronome Al-Kabîci, ni sur son traité *des Distances*, et nous ne savons pas de quelle manière il a démontré les distances entre les centres des excentriques et le centre du zodiaque, en prenant pour unité le demi-diamètre ou le rayon de la terre. L'astronome dont il s'agit est sans doute le même que les scolastiques citent souvent sous le nom patronymique d'*Alkabilius*, et qui, selon Albert le Grand, s'appelait *Abdilazil*, ou mieux *'Abd-al-'Aztz*. Voy. *Speculum astronomiæ*, chap. V et XI (Opp. t. V, p. 659 et 663). La Biblioth. Imp. possède plusieurs mss. renfermant une *Introduction à l'astrologie*, par Alkabitus, qui commence par ces mots : *Postulata a Domino prolixitate vitæ Ceyfaddaula, id est gladii regni* (ms. du fonds de la Sorbonne, n. 976). On peut conclure de là que notre astronome vivait à la cour de Seif ed-Daula, 'Ali-ben-'Hamdân, à Alep, et, par conséquent, qu'il florissait dans la première moitié du X^e siècle de l'ère chrétienne. Cf. le *Dictionnaire bibliographique* de 'Hadjî-Khalfa, édit. de M. Flügel, t. V, p. 473. Les deux ouvrages indiqués par le bibliographe arabe sous les nos 11,681 et 11,682 me paraissent être identiques. Lo

Regarde, par conséquent, combien tout cela est obscur ; si ce qu'Aristote dit dans la science physique est la vérité, il n'y a ⁽¹⁾ ni épicycle ni excentrique, et tout tourne autour du centre de la terre. Mais d'où viendraient alors aux planètes tous ces mouvements divers ? Est-il possible, d'une manière quelconque, que le mouvement soit parfaitement circulaire et égal, et qu'il réponde (en même temps) aux phénomènes visibles, si ce n'est (en l'expliquant) par l'une des deux hypothèses ⁽²⁾ ou par les deux à la fois ? D'autant plus qu'en admettant tout ce que Ptolémée dit de l'épicycle de la lune et de sa déviation vers un point en dehors du centre du monde et aussi du centre de l'excentrique ⁽³⁾, les calculs faits d'après ces hypothèses ne se trouvent pas en défaut d'une seule minute, et que la vérité en est attestée par la réalité des éclipses, toujours calculées d'après ces hypothèses et pour lesquelles on fixe si exactement les époques, ainsi que le temps et

premier, qui était dédié à Seif-ed-Daula, est anonyme ; le second est attribué à 'Abd-al-'Azîz ben-'Othmân al-Kabîci. L'un et l'autre portent le titre d'*Introduction à l'Astrologie*. — Quant au nom de القبيصي, on peut le prononcer *Al Kabtci* ou *Al-Kobéici* ; la version d'Ibn-Tibbon pourrait justifier cette dernière prononciation, car elle porte הקבאיצי.

(1) Il faut supprimer dans la version d'Ibn-Tibbon les mots : כי לפי, qui se trouvent aussi dans les mss. de cette version, mais qui sont contraires à la construction de la phrase arabe.

(2) C'est-à-dire, par celle de l'excentrique ou par celle de l'épicycle. Tous les mss. ont אצלין, sans article, et de même Ibn-Tibbon : באחר ; משני שרשים ; Al-Harizi העיקרים, avec l'article.

(3) L'auteur fait ici allusion à une observation ingénieuse de Ptolémée (*Almageste*, liv. V, chap. 5), relative au mouvement oscillatoire de la ligne des apsides ou du diamètre de l'épicycle de la lune, et qui forme un corollaire aux deux inégalités de l'*excentricité* et de l'*éviction*. Voy. mes Notes sur les découvertes attribuées aux Arabes relativement aux inégalités du mouvement de la lune (*Comptes rendus des séances de l'Académie des sciences*, t. XVI, p. 1444 et suiv., et t. XVII, p. 76 et suiv.), et le mémoire de M. Biot dans le *Journal des Savants*, octobre 1843, p. 623 et suiv.

les mesures ⁽¹⁾ de l'obscurcissement. — Comment encore se figurer la *rétrogradation* (apparente) d'une planète, avec ses autres mouvements, sans (l'hypothèse de) l'épicycle ⁽²⁾? Comment enfin peut-on s'imaginer qu'il y ait là (dans le ciel) un *roulement* ou mouvement autour d'un centre non fixe? Et c'est là une perplexité réelle.

Je t'ai déjà expliqué de vive voix que tout cela ne regarde pas l'astronome; car celui-ci n'a pas pour but de nous faire connaître sous quelle forme les sphères existent, mais son but est de poser un système par lequel il soit possible d'admettre des mouvements circulaires, uniformes et conformes à ce qui se perçoit par la vue, n'importe que la chose soit (réellement) ainsi, ou non ⁽³⁾. Tu sais qu'Abou-Becr ibn-al-Çâyeg, dans son discours sur la Physique, exprime ce doute : si Aristote a connu l'excentricité du soleil, et si, la passant sous silence, il ne s'est préoccupé que de ce qui résulte de l'*inclinaison*, — l'effet de l'excentricité n'étant point distinct de celui de l'*inclinaison* ⁽⁴⁾, — ou bien s'il ne l'a point connue. La vérité est qu'il ne l'a point connue et qu'il n'en avait jamais entendu parler; car les sciences mathématiques étaient im-

(1) C'est-à-dire, le moment où commence l'éclipse, et l'étendue de la surface obscurcie. Le suffixe masculin dans *מקאדירה* (Ibn-Tibbon *ושעור*), *ses mesures*, se rapporte au mot *אטלאמהא*, *leur obscurcissement*; quelques mss. ont *ומקאדירהא*, *et leurs mesures*, le suffixe se rapportant aux éclipses, et de même, la version d'Al-Harizi et quelques mss. de celle d'Ibn-Tibbon ont *ושעורם*.

(2) Voy. Ptolémée, *Almageste*, liv. XII, chap. I et suiv. et Cf. ci-dessus, p. 86, n. 2.

(3) C'est-à-dire : l'astronome, comme tel, ne se préoccupe pas de savoir si ses hypothèses peuvent être admissibles ou non, au point de vue philosophique, mais seulement si elles suffisent pour expliquer les phénomènes. Cf. ci-dessus, chap. XI, p. 92, 93.

(4) Ibn-al-Çayeg voulait dire qu'Aristote connaissait peut-être l'hypothèse de l'excentricité, mais la croyait inutile, parce qu'il pensait qu'on peut aussi bien trouver le lieu du soleil, au moyen de sphères homocentriques, en admettant une certaine inclinaison. Cf. ci-dessus, p. 57 note 1.

parfaites de son temps. S'il en avait entendu parler, il l'aurait certainement repoussée avec violence ; et si elle lui avait été avérée, il se serait trouvé dans une grande perplexité, à l'égard de tout ce qu'il a établi sur cette matière. Ce que j'ai déjà dit plus haut ⁽¹⁾, je le répéterai ici : c'est que tout ce qu'Aristote a dit sur les choses sublunaires a une suite logique ; ce sont des choses dont la cause est connue et qui se déduisent les unes des autres, et la place qu'y tiennent la sagesse et la prévoyance de la nature est évidente et manifeste. Quant à tout ce qui est dans le ciel, l'homme n'en connaît rien, si ce n'est ce peu de théories mathématiques ⁽²⁾ ; et tu vois ce qu'il en est. Je dirai, en me servant d'une locution poétique : *Les cieux appartiennent à l'Eternel ; mais la terre, il l'a donnée aux fils d'Adam* (Ps. CXV, 16), c'est-à-dire, que Dieu seul connaît parfaitement la véritable nature du ciel, sa substance, sa forme, ses mouvements et leurs causes ; mais, pour ce qui est au-dessous du ciel, il a donné à l'homme la faculté de le connaître, car c'est là son monde et la demeure où il a été placé et dont il forme lui-même une partie. Et c'est la vérité ; car il nous est impossible d'avoir les éléments (nécessaires) pour raisonner sur le ciel, qui est loin de nous et trop élevé ⁽³⁾ par sa place et son rang ; et même la preuve générale qu'on peut en tirer, (en disant) qu'il nous prouve (l'existence de) son moteur, est une chose à la connaissance de laquelle les intelligences humaines ne sauraient arriver ⁽⁴⁾. Mais,

(1) Voy. ci-dessus, chap. xxii, p. 179.

(2) Littéralement : *l'homme n'en embrasse rien, si ce n'est cette petite dose de mathématiques.*

(3) Les verbes masculins בער, et עלא, se rapportent au Ciel ; le subst. אלסמא est du genre commun, et le plus souvent l'auteur met au féminin les ajectifs et les verbes qui s'y rapportent.

(4) La leçon de ce passage est uniforme dans tous les mss., excepté que les mots אנה דלנא manquent dans l'un des mss. de Leyde (n° 18). La version d'Al-Harizi s'accorde parfaitement avec la leçon de nos mss. arabes ; elle porte : וחראיה הכוללת המצואה מהם על מניעם. הוא דבר אשר לא יגיעו דעות בני אדם אליו. Ibn-Tibbon ajoute après

fatiguer les esprits avec ce qu'ils ne sauraient saisir, n'ayant même pas d'instruments pour y arriver, ne serait qu'un manque de bon sens et une espèce de folie. Arrêtons-nous donc à ce qui est en notre puissance; mais ce qui ne peut être saisi par le raisonnement, abandonnons-le à celui qui fut l'objet de la grande inspiration divine, de sorte qu'il mérita qu'il fût dit de lui : *Je lui parle bouche à bouche* (Nom. XII, 8).

Voilà tout ce que je sais dire sur cette question; mais il est possible qu'un autre possède une démonstration qui lui rende évidente la vérité de ce qui a été obscur pour moi. Le plus grand hommage que j'aie pu rendre à la vérité, c'est d'avoir ouvertement déclaré combien ces matières me jetaient dans la perplexité ⁽¹⁾ et que je n'avais ni entendu, ni connu de démonstration pour aucune d'elles.

CHAPITRE XXV.

Sache que, si nous évitons de professer l'éternité du monde, ce n'est pas parce que le texte de la Loi proclamerait le monde *créé*; car les textes qui indiquent la nouveauté du monde ne

מניעם les mots *אבל שאר ענינים*, ce qui modifie essentiellement le sens de cette phrase, qui se traduirait ainsi : « La preuve générale qu'on peut en tirer, c'est qu'il nous prouve (l'existence de) son moteur; *mais le reste de ce qui le concerne* (c'est-à-dire, le ciel) est une chose à la connaissance de laquelle les intelligences humaines ne sauraient arriver. » La leçon d'Ibn-Tibbon paraît se justifier par d'autres passages de ce traité, où l'auteur dit expressément que le Ciel nous prouve en général l'existence d'un premier moteur, quoique nous ne puissions pas nous rendre un compte exact des lois du mouvement. Voy. p. ex. I^{re} partie, chap. IX. et ci-dessus, chap. II et chap. XVIII, p. 144.

(1) Littéralement : *le point extrême* (c'est-à-dire, la plus forte preuve) de ma préférence pour la recherche de la vérité, c'est d'avoir manifesté et déclaré ma perplexité dans ces matières. Dans la version d'Ibn-Tibbon, il faut écrire : *שאני בארתי והגדתי בלבולי באלו הענינים*, comme l'a l'édition princeps.

sont pas plus nombreux que ceux qui indiquent la corporéité de Dieu. Au sujet de la nouveauté du monde aussi, les moyens d'une interprétation allégorique ne nous manqueraient pas et ne nous seraient pas interdits ⁽¹⁾; au contraire, nous pourrions employer ici ce mode d'interprétation, comme nous l'avons fait pour écarter la corporéité (de Dieu). Peut-être même serait-ce beaucoup plus facile, et serions-nous très capable d'interpréter les textes en question et d'établir l'éternité du monde, de même que nous avons interprété les (autres) textes et écarté la corporéité de Dieu. Mais deux raisons nous ont engagé à ne pas faire cela et à ne pas l'admettre. L'une est celle-ci : l'incorporalité de Dieu a été démontrée, et il faut nécessairement avoir recours à l'interprétation allégorique, toutes les fois que, le sens littéral étant réfuté par une démonstration, on sait (d'avance) qu'il est nécessairement sujet à l'interprétation ⁽²⁾. Mais l'éternité du monde n'a pas été démontrée, et, par conséquent, il ne convient pas de faire violence aux textes et de les interpréter allégoriquement, pour faire prévaloir une opinion dont on pourrait aussi bien faire prévaloir le contraire, en raisonnant d'une autre manière ⁽³⁾. Voilà donc une raison. — La seconde raison est celle-ci : notre croyance de l'incorporalité de Dieu ne renverse aucune des bases

(1) Littéralement : *Les portes de l'interprétation allégorique ne seraient pas non plus fermées devant nous, ni ne nous seraient inaccessibles, en ce qui concerne la nouveauté du monde.* L'auteur veut dire que les textes relatifs à la création du monde pourraient être interprétés allégoriquement, comme doivent l'être ceux dont il semble résulter que Dieu est un être corporel. Le mot **تأويل** désigne l'interprétation allégorique du texte sacré, tandis que l'explication du sens littéral est désignée par le mot **تفسير**.

(2) Plus littéralement : *et il faut nécessairement interpréter tout ce dont une démonstration réfute le sens littéral et que l'on sait avoir besoin d'une interprétation.*

(3) Littéralement : *par d'autres modes de préférence ; c'est-à-dire, en motivant de différentes manières la préférence qu'on donnerait à cette opinion contraire.*

de notre religion, ni ne donne de démenti à rien de ce qu'ont proclamé les prophètes. Il n'y a en cela (aucun inconvénient), si ce n'est qu'au dire des ignorants, ce serait contraire aux textes (de l'Écriture); mais, ainsi que nous l'avons montré, il n'y a là rien qui lui soit contraire, et c'est là plutôt le but de l'Écriture. Mais, admettre l'éternité (du monde) telle que la croit Aristote, c'est-à-dire comme une *nécessité*, de sorte qu'aucune loi de la nature ne puisse être changée et que rien ne puisse sortir de son cours habituel, ce serait saper la religion par sa base, taxer nécessairement de mensonge tous les miracles, et nier⁽¹⁾ tout ce que la religion a fait espérer ou craindre, à moins, par Dieu! qu'on ne veuille aussi interpréter allégoriquement les miracles, comme l'ont fait les *Bâtenis* (ou allégoristes)⁽²⁾ parmi les musulmans, ce qui conduirait à une espèce de folie. — Cependant, si l'on admet l'éternité selon la deuxième opinion que nous avons exposée⁽³⁾, qui est celle de Platon, et selon laquelle le ciel aussi est périssable⁽⁴⁾, cette opinion ne renverse pas les bases de la religion, et il ne s'ensuit point la négation du miracle, mais, au contraire, son admissibilité. On pourrait interpréter les textes dans

(1) Sur le sens du verbe *عطل*, cf. le t. I, p. 115, note 1. — Tous les mss. ar. ont ici l'infinitif *هعطل*, bien que les deux verbes précédents soient au participe. Les deux versions hébraïques ont le participe *ומבטל*.

(2) Par le mot *باطني*, *intérieur* (en hébreu *חור*), les Arabes désignent le sens allégorique des paroles du Corân, opposé à *ظاهر*, *extérieur*, qui désigne le sens littéral. De là vient le nom de *Bâtenis* (*الباطنية* ou *اهل الباطن*), c'est-à-dire, partisans du sens allégorique, secte musulmane mystique qui se forma sous l'influence des doctrines néo-platoniciennes et qui a beaucoup d'analogie avec les *kabbalistes* juifs. Voy. sur cette secte, sur ses noms et sur ses différentes branches, Schahrestâni, *Histoire des sectes religieuses et philosophiques*, texte arabe publié par M. Cureton, p. 147 et suiv. (trad. all. de M. Haarbrucker. t. I, p. 221 et suiv.).

(3) Voy. ci-dessus, chap. XIII, p. 107 et suiv.

(4) Cf. ci-dessus, p. 109, note 1.

son sens ⁽¹⁾ et trouver ⁽²⁾, dans les textes du Pentateuque et ailleurs, beaucoup d'expressions analogues auxquelles elle pourrait se rattacher et qui pourraient même lui servir de preuve. Cependant, aucune nécessité ne nous y oblige, à moins que cette opinion ne pût être démontrée; mais, puisqu'elle n'a pas été démontrée, nous n'inclinons pas vers cette opinion et nous n'y ⁽³⁾ faisons même aucune attention. Nous prenons plutôt les textes dans leur sens littéral, et nous disons que la religion nous a fait connaître une chose que nous sommes incapables de concevoir, et le *miracle* témoigne de la vérité de ce que nous soutenons.

Il faut savoir que, dès qu'on admet la nouveauté du monde, tous les miracles devenant possibles, la (révélation de la) Loi devient possible aussi, et toutes les questions qu'on pourrait faire à ce sujet s'évanouissent. Si donc on demandait : Pourquoi Dieu s'est-il révélé à tel homme et pas à tel autre? pourquoi Dieu a-t-il donné cette Loi à une nation particulière, sans en donner une à d'autres? pourquoi l'a-t-il donnée à telle époque et ne l'a-t-il donnée ni avant ni après? pourquoi a-t-il ordonné de faire telles choses et défendu de faire telles autres? pourquoi a-t-il signalé le prophète par tels miracles qu'on rapporte, sans qu'il y en eût d'autres? qu'est-ce que Dieu avait pour but dans cette législation? pourquoi enfin n'a-t-il pas inspiré à notre nature le sentiment de ces choses ordonnées ou défendues, si tel a été son but ⁽⁴⁾? — la réponse à toutes ces questions serait celle-ci : « c'est

(1) C'est-à-dire, dans le sens de cette opinion de Platon.

(2) La plupart des mss. ont וינר à la forme active, et de même Al-'Harizi : וימצא לו דמיונים רבים. Nous avons préféré écrire וינר, au passif, leçon que nous n'avons trouvée que dans un de nos mss., mais qui est confirmée par la version d'Ibn-Tibbon, וימצאו לו וכו'.

(3) Le texte répète inutilement les mots : הלא אלראי אלכר à cette autre opinion; au lieu de אלכר, quelques mss. ont איצא, et de même Ibn-Tibbon : גם כן.

(4) C'est-à-dire : pourquoi n'a-t-il pas fait que, par un sentiment naturel, nous fussions portés à faire ce qu'il a ordonné et à nous abstenir de ce qu'il a défendu, s'il est vrai qu'il a eu uniquement pour but que nous fissions telle chose et que nous nous abstinssions de telle autre?

ainsi qu'il l'a voulu, » ou bien : « c'est ainsi que l'a exigé sa sagesse. » De même qu'il a fait naître le monde sous cette forme au moment où il l'a voulu, sans que nous puissions nous rendre compte de sa volonté à cet égard, ni de la sagesse qui lui a fait particulièrement choisir telles formes ⁽¹⁾ et telle époque, de même nous ne saurions nous rendre compte de sa volonté, ni de ce qu'a demandé sa sagesse, quand il a *déterminé* tout ce qui fait l'objet des questions précédentes. Mais, si l'on soutenait que le monde est ainsi *par nécessité*, il faudrait nécessairement faire toutes ces questions, et on ne pourrait en sortir que par de méchantes réponses, qui renfermeraient le démenti et la négation de tous ces textes de la Loi dont un homme intelligent ne saurait mettre en doute l'acception littérale ⁽²⁾. C'est pour cela qu'on a évité (de professer) cette opinion, et pour cela les hommes pieux ont passé et passeront leur vie à méditer sur cette question ; car, si la nouveauté (du monde) était démontrée, ne fût-ce que selon l'opinion de Platon, tout ce que les philosophes ont dit pour nous réfuter tomberait ; et de même, s'ils avaient réussi à démontrer l'éternité (du monde) ⁽³⁾ selon l'opinion d'Aristote, toute la religion tomberait, et on serait porté vers d'autres opinions. Je t'ai déjà exposé que tout dépend de cette question ; sache-le bien.

(1) La plupart des mss. ont צורה, au pluriel *ses formes*, et de même Al-Harizi : צורותיו ; le ms. de Leyde, n° 18, a צורתה au singulier, leçon qui a été adoptée par Ibn-Tibbon.

(2) Littéralement : le démenti et la négation de toutes les paroles extérieures de la loi au sujet desquelles il ne peut y avoir de doute pour un homme intelligent qu'elles ne soient (prises) dans ces acceptions extérieures (ou littérales). Sur le mot ظاهر, au pluriel féminin ظواهر, cf. ci-devant, p. 197, note 2.

(3) Dans la plupart des éditions de la vers. d'Ibn-Tibbon, il manque ici les mots על הקדמות, qui se trouvent dans l'édition princeps.

CHAPITRE XXVI.

Dans les *Aphorismes* célèbres de Rabbi Eliézer le Grand, connus sous le titre de *Pirké Rabbi Eli'ézer*, j'ai vu un passage tel que je n'en ai jamais vu de plus étrange dans les discours d'aucun de ceux qui suivent la loi de Moïse, notre maître. Ecoute en quels termes il s'exprime ⁽¹⁾ : « D'où furent créés les cieux ? Il (Dieu) prit de la lumière de son vêtement et l'étendit comme un drap ; et de là les cieux allèrent se déployant, ainsi qu'il a été dit : *Il s'enveloppe de lumière comme d'un vêtement, il étend les cieux comme un tapis* (Ps. CIV, 2). — D'où fut créée la terre ? Il prit de la neige de dessous *le trône de sa gloire* et la lança, ainsi qu'il a été dit : *Car à la neige il dit : sois terre* (Job, XXXVII, 6). » — Tels sont les termes du passage en question. Puissé-je savoir ce que croyait ce sage ! Croyait-il peut-être qu'il est inadmissible qu'une chose soit produite du néant et qu'il faut nécessairement une matière de laquelle soit formé tout ce qui naît ? Et est-ce pour cela qu'il cherchait pour le ciel et la terre (la matière) *d'où ils avaient été créés* ? Mais, de quelque manière qu'on comprenne sa réponse, on devra nécessairement lui demander : « D'où a été créée *la lumière de son vêtement* ? D'où a été créée la *neige* qui est sous *le trône de la gloire* ? D'où a été créé ce *trône* lui-même ? » — Que si, par la *lumière de son vêtement*, il avait voulu indiquer quelque chose d'incrée, et que de même (selon lui) le *trône de la gloire* fût incrée, ce serait là (une opinion) bien répréhensible ⁽²⁾ ; car il aurait alors affirmé l'éternité du monde ⁽³⁾,

(1) Voy. les *Pirké R. Eli'ézer*, ch. III. La citation de Maïmonide est un peu abrégée.

(2) La version d'Ibn-Tibbon porte רחוק ; il fallait dire מגונה. Al-Harizi traduit : זאת רבה גדולה ורעה.

(3) L'auteur veut dire que R. Eliézer, dans ce cas, aurait affirmé l'éternité de la matière première, qu'il désignerait allégoriquement par la *lumière de son vêtement* et par la *neige de dessous le trône de la gloire*.

tout au moins dans le sens de l'opinion de Platon ⁽¹⁾. Pour ce qui est du *trône de la gloire*, les docteurs disent expressément qu'il est une des choses créées, quoiqu'ils s'expriment d'une manière singulière (en disant) qu'il a été créé avant la création du monde ⁽²⁾. Quant aux textes des livres (sacrés), ils ne parlent point de *création* à son égard, à l'exception de ces paroles de David : *L'Éternel a érigé son trône dans les cieux* (Ps. CIII, 19); mais c'est un passage qui prête beaucoup à l'interprétation allégorique ⁽³⁾. Ce que le texte déclare expressément, c'est sa durée éternelle : *Toi, Éternel, tu résides éternellement, ton trône (reste) de génération en génération* (Lament., V, 19). — Si donc R. Eliézer avait admis l'éternité du *trône*, celui-ci ne pourrait désigner qu'un attribut de Dieu et non pas un corps *créé* ⁽⁴⁾; mais, comment alors serait-il possible que quelque chose fût né d'un *attribut*? — Mais ce qu'il y a de plus étonnant, c'est l'expression *la lumière de son vêtement*.

En somme, c'est là un passage qui trouble très fort le théo-

(1) Littéralement : *Si ce n'est que ce serait selon l'opinion de Platon*; c'est-à-dire : il aurait affirmé l'éternité de la matière, quoique dans un sens qui n'est pas aussi contraire à la religion que l'est l'opinion d'Aristote. Voy. ci-dessus, chap. XIII, *deuxième opinion*.

(2) Les anciens rabbins énumèrent sept choses créées avant la création du monde et au nombre desquelles se trouve *le trône de la gloire*. Voy. *Beréschith rabbâ*, sect. 1, (fol. 1, col. 2); Talmud de Babylone, *Pesa'htm*, fol. 54 a; *Nedarim*, fol. 39 b. Cf. le *Khozari*, liv. III, § 73, et le *'Akédâ*, chap. 101.

(3) Sur le sens du mot תאויל, voy. ci-dessus, p. 196, note 1. Ibn-Tibbon emploie dans le même sens le mot hébreu פירוש, comme le fait observer Ibn-Falaquéra, dans l'Appendice du *Moré ha-Moré*, à notre passage (p. 154) :

וצריך שיוכן פירוש בזה המקום כשתפורש המלה לענין פנימי לא כפי מה שתורה עליו המלה מצד הלשון ועל זה מורה תאויל אצל המדברים באלו הענינים .

(4) Voy. la 1^{re} partie de cet ouvrage, chap. IX.

logien, homme de science, dans sa foi⁽¹⁾. Je ne saurais en donner une interprétation suffisante, et je ne t'en ai parlé que pour que tu ne te laisses pas induire en erreur; mais, quoi qu'il en soit, il (l'auteur) nous a rendu par là un grand service, en disant clairement que la matière du ciel est une autre que celle de la terre et que ce sont deux matières bien distinctes. L'une, à cause de son élévation et de sa majesté, est attribuée à Dieu et vient de *la lumière de son vêtement*⁽²⁾; l'autre, éloignée de la lumière et de la splendeur de Dieu, est la matière inférieure, qu'on fait venir de *la neige qui est sous le trône de la gloire*⁽³⁾. — C'est là ce qui m'a amené à interpréter les paroles du Pentateuque *Et sous ses pieds il y avait comme un ouvrage de la blancheur du saphir* (Exode, XXIV, 10), dans ce sens : qu'ils perçurent, dans cette vision prophétique, la véritable condition de la *matière première* inférieure; car Onkelos, comme je te l'ai expliqué, considère (les mots) *ses pieds* comme se rapportant au *trône*, ce qui indique clairement que ce *blanc*, qui était *sous le trône*, est la matière terrestre⁽⁴⁾. Rabbi Eliézer a donc répété la même chose, en s'exprimant plus clairement, à savoir, qu'il y a deux ma-

(1) La version d'Ibn-Tibbon manque ici de clarté, par sa trop grande littéralité; le mot אמונתו est le régime de יבלבל, et היודע, adjectif de הדת, a le sens de *savant*. La phrase hébraïque doit être construite de cette manière : יבלבל מאד מאד אמונת בעל הדת היודע. L'auteur veut dire que ce passage met dans un grand embarras celui qui est à la fois théologien orthodoxe et homme de science. Al-'Harizi traduit : ועל דרך כלל הוא דבר משבש דעת המאמין בתורה וישחית לאיש החכם אמונתו מאד מאד.

(2) Selon Moïse de Narbonne, l'auteur veut dire que, par cette expression, Rabbi Eliézer désigne évidemment une matière pure et brillante, et non pas un attribut de Dieu.

(3) Cf. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 144-145, où j'ai rapporté une explication curieuse de ce passage, attribuée à l'empereur Frédéric II.

(4) Pour l'intelligence de ce passage, voy. la I^{re} partie de cet ouvrage, chap. XXVIII, où l'auteur entre dans de longs détails sur ce sujet.

tières, une supérieure et une inférieure, et que la matière de toute chose n'est point une seule. C'est là un grand mystère, et il ne faut pas dédaigner ce que les plus grands docteurs d'Israël en ont révélé; car c'est un des mystères de l'Être, et un des *secrets de la Torâ*. Dans le *Beréschith Rabbâ* on lit: « R. Eliézer dit: la création de tout ce qui est dans les cieux vient des cieux, et la création de tout ce qui appartient à la terre vient de la terre ⁽¹⁾. » Remarque bien comme ce docteur dit clairement que tout ce qui appartient à la terre, c'est-à-dire tout ce qui est au-dessous de la sphère de la lune, a une seule matière commune, et que la matière des cieux et de tout ce qui s'y trouve est une autre, distincte de la première ⁽²⁾. Dans ses *Aphorismes*, il ajoute ce trait nouveau, concernant la majesté de l'une de ces matières, voisine de Dieu, ainsi que la défectuosité de l'autre et son espace circonscrit. Il faut te pénétrer de cela.

CHAPITRE XXVII.

Je t'ai déjà exposé que la croyance à la *nouveauté du monde* est nécessairement la base de toute la religion; mais que ce monde, création nouvelle, doive aussi périr un jour ⁽³⁾, ce n'est point là, selon nous, un article de religion, et, en croyant

(1) Voy. *Beréschith Rabbâ*, sect. 12 (fol. 11, col. 1). Cf. Talmud de Babylone, traité *Yômâ*, fol. 54 b.

(2) L'auteur insiste sur ce sujet, parce qu'il y a à cet égard divergence d'opinions, non-seulement parmi les docteurs (voy. *l. c.*), mais aussi parmi les philosophes; car les platoniciens, et notamment les Alexandrins, admettaient une seule matière qui, d'une extrême subtilité à son origine, va se condensant successivement de plus en plus. Parmi les philosophes juifs, c'est Ibn-Gebirol qui professe cette opinion, dans sa *Source de vie*.

(3) Littéralement: *mais sa destruction, après avoir été né et formé, n'est point, selon nous, etc.*

à sa perpétuité, on ne blesserait aucune de nos croyances. Tu diras peut-être : « N'a-t-il pas été démontré que tout ce qui naît est périssable ? Donc, puisqu'il est né, il doit périr. » Mais, sache bien que nous ne sommes pas obligés de raisonner ainsi⁽¹⁾; car nous n'avons pas soutenu qu'il soit né comme naissent les choses physiques, soumises à une loi naturelle⁽²⁾. En effet, ce qui est né selon le cours naturel des choses doit nécessairement périr selon le cours de la nature; car, de même que sa nature a exigé qu'il n'existât pas d'abord tel qu'il est⁽³⁾ et qu'ensuite il devînt tel, de même elle exige nécessairement qu'il n'existe pas perpétuellement ainsi⁽⁴⁾, puisqu'il est avéré que, par sa nature même, cette manière d'exister ne lui convient pas perpétuellement. Mais, selon notre thèse religieuse, qui attribue l'existence des choses et leur perte à la volonté de Dieu, et non à la *nécessité*, selon cette opinion (dis-je), rien ne nous oblige d'admettre que Dieu, après avoir produit une chose qui n'avait pas existé, doive nécessairement détruire cette chose. Au contraire, cela dépendra, ou bien de sa volonté qui sera libre de la détruire ou de la conserver, ou bien⁽⁵⁾ de ce qu'exigera sa sagesse; il sera donc possible qu'il la conserve éternellement et qu'il lui accorde une

(1) Littéralement : *Que cela ne nous oblige pas, ou que cela ne s'ensuit pas pour nous*; c'est-à-dire, que ce raisonnement ne saurait s'appliquer à l'opinion que nous avons soutenue.

(2) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, הטבעי est une faute d'impression; il faut lire טבעי, sans article.

(3) C'est-à-dire, qu'il n'existât pas sous cette forme qu'il a maintenant; car toutes les choses sublunaires naissent les unes des autres, et toutes elles naissent du mélange des éléments. — Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon il manque ici, après נמצא, le mot כן, qui se trouve dans les mss.

(4) C'est-à-dire, qu'il ne conserve pas perpétuellement la forme qu'il a maintenant; car les choses *nées* finissent par perdre leurs formes et par retourner à leurs premiers éléments.

(5) Il faut lire, dans la version d'Ibn-Tibbon, או בגזרת חכמתו; la conjonction ו manque dans la plupart des éditions, mais se trouve dans l'édition *princeps*.

permanence semblable à la sienne propre. Tu sais (par exemple) que les docteurs ont expressément déclaré que *le trône de la gloire* est une chose créée, et cependant ils n'ont jamais dit qu'il doive cesser d'être; on n'a jamais entendu, dans le discours d'aucun prophète, ni d'aucun docteur, que *le trône de la gloire* doive périr ou cesser d'être, et le texte de l'Écriture en a même proclamé la durée éternelle⁽¹⁾. De même *les âmes des hommes d'élite*, selon notre opinion, bien que *créées*, ne cessent jamais d'exister⁽²⁾. Selon certaines opinions de ceux qui s'attachent au sens littéral des *Midraschîm*, leurs corps aussi jouiront de délices perpétuelles dans toute l'éternité, ce qui ressemble à la fameuse croyance que certaines gens professent sur les habitants du paradis⁽³⁾.

En somme, la spéculation (philosophique) amène à cette conclusion : que le monde n'est pas nécessairement soumis à la destruction. Il ne reste donc (à examiner) que le point de vue de la prédiction des prophètes et des docteurs : a-t-il été prédit, ou non, que le monde sera infailliblement réduit au néant? En effet, le vulgaire d'entre nous croit, pour la plupart, que cela a été prédit et que ce monde tout entier doit périr; mais je t'expose-

(1) Voy. ce qui a été dit, sur *le trône de la gloire*, au chapitre précédent. — Tous les mss. portent בל אלנך בחאבירה, phrase elliptique, dans laquelle il faut sous-entendre le verbe קאל. Ibn-Tibbon a suppléé cette ellipse en traduisant : אבל הכתובים אומרים בנצחותו.

(2) On a déjà vu ailleurs que notre auteur n'attribue l'immortalité qu'aux âmes des justes, ou des hommes supérieurs, c'est-à-dire à celles qui dans cette vie sont arrivées au degré de *l'intellect acquis*, tandis que les âmes des impies, ou celles qui n'ont pas cherché à se perfectionner ici-bas par la vertu ou la science, sont vouées à la destruction. Voy. le t. I, p. 328, note 4. Et cf. le *Mischné-Torâ*, liv. I, traité *Teschoubâ* (de la pénitence), chap. VIII, §§ 1-3.

(3) Plus littéralement : *Comme croient ceux dont la croyance est répandue, au sujet des gens du paradis*. L'auteur fait évidemment allusion aux fables musulmanes relatives aux délices du paradis.—Cf. sur ce passage, Maïmonide, *Commentaire sur la Mischnâ*, 4^e partie, introduction au X^e (XI^e) chapitre du traité *Synhedrin*.

rai qu'il n'en est point ainsi, qu'au contraire un grand nombre de textes en proclament la perpétuité, et que tout ce qui, pris dans le sens littéral ⁽¹⁾, semble indiquer qu'il doit périr, est très évidemment une allégorie, comme je l'expliquerai. Si quelque partisan du sens littéral s'y refuse, disant qu'il doit nécessairement croire à la destruction (future) du monde, il ne faut pas le chicaner pour cela ⁽²⁾. Cependant, il faut lui faire savoir que, si la destruction du monde est nécessaire, ce n'est pas parce qu'il est *créé*, et que, si selon lui elle doit être admise, c'est plutôt par une foi sincère dans ce qui a été prédit par cette expression allégorique qu'il a prise, lui, dans son sens littéral. Il n'y a en cela aucune espèce de danger pour la religion.

CHAPITRE XXVIII.

Beaucoup de nos coreligionnaires croient que Salomon admettait l'éternité (du monde). Mais il est étonnant qu'on ait pu s'imaginer qu'un homme qui professait la religion de Moïse, notre maître, ait pu admettre l'éternité. Si quelqu'un croyait, — ce

(1) La plupart des mss. ont : מן טאהר ; quelques-uns : מן טאהר נץ. Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent : מפשוטו כל דבר, il faut lire : מפשוטו של דבר.

(2) Le verbe ישאח (يُشَاخ) est ici l'aoriste passif de la 3^e forme de la racine شَخ, ayant le sens de *compter strictement avec quelqu'un, être avare ou rigoureux, ne rien céder à quelqu'un*. C'est dans le même sens que les talmudistes emploient le verbe הקפיד, et c'est par ce verbe que Maïmonide lui-même, dans sa lettre à Ibn-Tibbon, traduit notre verbe arabe : סאלחני כיה יתרגם פלא ישאח תתרגם אין בזה הקפדה. — Dans la plupart des mss., le verbe en question est écrit ישאח, probablement pour faire mieux reconnaître la racine. Dans l'introduction du *Kitab al-luma'*, le ms. d'Oxford a également אלמשאחה, pour المشاحة. Voy. ma Notice sur Abou'l-Walid, p. 133 (*Journal asiatique*, nov.-décemb. 1850, p. 355).

dont Dieu nous garde ! — qu'il a déserté en cela les opinions religieuses ⁽¹⁾, comment donc tous les prophètes et docteurs l'auraient-ils accepté ? comment ne l'auraient-ils pas attaqué sur ce point et ne l'auraient-ils pas blâmé après sa mort, comme on dut le faire ⁽²⁾ pour les *femmes étrangères* et pour d'autres choses ? Ce qui a donné lieu à le soupçonner à cet égard, c'est que les docteurs disent : « On voulait supprimer le livre de l'*Ecclésiaste*, parce que ses paroles inclinent vers les paroles des hérétiques ⁽³⁾. » Il en est ainsi, sans doute ; je veux dire que ce livre, pris dans son sens littéral, renferme des choses qui inclinent vers des opinions hétérodoxes ⁽⁴⁾ et qui ont besoin d'une interprétation. Mais l'éternité (du monde) n'est pas de ce nombre ; il n'y a (dans ce livre) aucun passage qui l'indique, et encore moins y trouve-t-on un texte qui déclare manifestement l'éternité du monde. Cependant, il renferme des passages qui en indiquent la durée perpétuelle, laquelle est vraie ; or, y ayant vu des passages qui en indiquent la perpétuité, on a pensé que Salomon le croyait

(1) La version d'Ibn-Tibbon ajoute ici les mots *ויציאה מעקרי הדת*, dont l'équivalent ne se trouve dans aucun de nos mss. arabes, ni dans la version d'Al-'Harîi. Cette addition peut provenir d'une observation que Maïmonide, dans sa lettre, adressa au traducteur, au sujet du verbe *فشر*, qui signifie, selon lui, *sortir du rang ou de la ligne, s'écarter d'une opinion*. et qu'il dit avoir employé ici dans le sens de *ויציאה מעקרי הדת*, *sortir (s'écarter) des principes de la religion* :

אלנשה הו אלכרוג ען אלצף או ען אלראי פיהרגם הכרא שזה פשט
יד ויצא מעקרי הדת וחלילה לאל .

(2) La plupart des mss. ont *וגב* ; l'un des mss. de Leyde (n° 18) a *נגר*, et de même Al-'Harîsi : *כמו שנמצא*, comme nous le trouvons. La version de Ibn-Tibbon réunit les deux leçons *שחייבוהו* ; Ibn-Tibbon avait mis sans doute en marge l'un des deux verbes, que les copistes ont ensuite réunis.

(3) Voy. *Wayyikra Rabba*, sect. 28 (fol. 168, col. 4) ; *Midrasch-Kohéleth*, au chap. I, vers. 3. La citation de Maïmonide, comme il arrive souvent, diffère un peu de nos éditions des *Midraschim*, qui portent : *שמצאו בו דברים שהם נוטים לצד מינות*.

(4) Littéralement : *Vers des opinions étrangères aux opinions de la loi*.

incrée, tandis qu'il n'en est point ainsi. Le passage sur la perpétuité est celui-ci : *et la terre reste à perpétuité*, לעולם (Ecclésiaste, I, 4); et ceux qui n'ont pas porté leur attention sur ce point curieux ont dû recourir à cette explication : *pendant le temps qui lui a été fixé* ⁽¹⁾. Ils ont dit de même, au sujet de ces paroles de Dieu : *Jamais tant que durera la terre* (Genèse, VIII, 22), qu'il s'agit là de la durée du temps qui lui a été fixé. Mais je voudrais savoir ce qu'on dira des paroles de David : *Il a fondé la terre sur ses bases, afin qu'elle ne chancelle point, à tout jamais* (Ps. CIV, 5); car si les mots ועולם, *in sæculum*, n'indiquaient pas non plus la durée perpétuelle, Dieu aussi aurait une certaine durée limitée, puisqu'on s'exprime sur sa perpétuité en ces termes : *l'Éternel régnera à jamais*, לעולם ועד (Exode, XV, 18) ⁽²⁾. Mais ce qu'il faut savoir, c'est que עולם, *sæculum*, n'indique la durée perpétuelle que lorsque la particule עד y est jointe, soit après, comme, p. ex., ועולם, soit avant, comme, par exemple, עולם עד; ainsi donc, l'expression de Salomon, לעולם עמדת *reste à perpétuité*, dirait même moins que celle de David, ועולם ועד, *afin qu'elle ne chancelle point, à tout jamais*. David, en effet, a clairement exposé la perpétuité du ciel et (déclaré) que ses lois, ainsi que tout ce qu'il renferme, resteront invariablement dans le même état. Il a dit : *Célébrez l'Éternel du haut des cieux, etc., car il a ordonné et ils furent créés; il les a établis pour toute éternité; il a fixé une loi qui reste invariable* (Ps. CXLVIII, 1, 5, 6), ce qui veut dire que ces lois qu'il a fixées ne seront jamais changées; car le mot חק (loi) est une allusion aux lois du ciel et de la terre, dont il a été parlé précédemment ⁽³⁾.

(1) C'est-à-dire : ceux qui n'ont pas su séparer l'éternité du monde de sa durée perpétuelle ont dû expliquer ces paroles de l'Ecclésiaste dans ce sens que la terre aura la durée qui lui a été fixée d'avance par le Créateur.

(2) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, on cite ici le verset : ועד עולם מלך יי (Ps. X, 16).

(3) Voy., ci-dessus, chap. X et *passim*.

Mais en même temps il déclare qu'elles ont été créées, en disant : *car il a ordonné, et ils* ⁽¹⁾ *surent créés*. Jérémie a dit : *celui qui a destiné le soleil pour servir de lumière pendant le jour, (qui a prescrit) des lois à la lune et aux étoiles pour servir de lumière pendant la nuit, etc., si ces lois peuvent disparaître de devant moi, dit l'Éternel, la race d'Israël aussi cessera d'être une nation*. (Jérémie XXXI, 35); il a donc également déclaré que bien qu'elles aient été créées, à savoir ces lois, elles ne disparaîtront point.

Si donc on en poursuit la recherche, on trouvera (aussi cette doctrine) ailleurs que dans les paroles de Salomon. Mais Salomon (lui-même) a dit encore que ces œuvres de Dieu, c'est-à-dire le monde et ce qu'il renferme, resteront perpétuellement stables dans leur nature, bien qu'elles aient été *faites* : *Tout ce que Dieu a fait, dit-il, restera à perpétuité; il n'y a rien à y ajouter, rien à en retrancher* (Ecclésiaste, III, 14). Il a donc fait connaître par ce verset, que le monde est l'œuvre de Dieu et qu'il est d'une durée perpétuelle, et il a aussi donné la cause de sa perpétuité, en disant : *il n'y a rien à y ajouter, rien à en retrancher*; car ceci est la cause pourquoi il *restera à perpétuité*. C'est comme s'il avait dit que la chose qui est sujette au changement ne l'est qu'à cause de ce qu'elle a de défectueux et qui doit être complété, ou (à cause) de ce qu'elle a de superflu et d'inutile, de sorte que ce superflu doit être retranché; tandis que les œuvres de Dieu, étant extrêmement parfaites, de sorte qu'il est impossible d'y ajouter ou d'en retrancher, restent nécessairement telles qu'elles sont, rien dans elles ne pouvant amener le changement ⁽²⁾. Il semblerait qu'il ait voulu aussi indiquer le but de la création, ou justifier les changements qui surviennent ⁽³⁾, en disant à la fin du

(1) C'est-à-dire, les cieux et leurs lois.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent **כִּי אֵין מִפְּשֵׁר** **הַמַּצָּא דְּבַר**. Les mots **הַמַּצָּא דְּבַר** ne se trouvent pas dans les mss., et n'ont été ajoutés que pour plus de clarté.

(3) Littéralement : *C'est aussi comme s'il avait voulu donner un but à ce qui existe, ou excuser ce qui est changé, en disant, etc.; c'est-à-dire : il*

verset : *Et Dieu l'a fait pour qu'on le craignît*, ce qui est une allusion aux miracles qui surviennent. Quand il dit ensuite (V, 15) : *Ce qui a été est encore, et ce qui sera a déjà été, et Dieu veut cette suite (continuelle)*; il veut dire par là que Dieu veut la perpétuité de l'univers et que tout s'y suive par un enchaînement mutuel.

Ce qu'il a dit de la perfection des œuvres de Dieu et de l'impossibilité d'y rien ajouter et d'en rien retrancher, le prince des savants ⁽¹⁾ l'a déjà déclaré en disant : *Le rocher* (le Créateur), *son œuvre est parfaite* (Deut., XXXII, 4); ce qui veut dire que toutes ses œuvres, à savoir ses créatures, sont extrêmement parfaites, qu'il ne s'y mêle aucune défectuosité, et qu'elles ne renferment rien de superflu ni rien d'inutile. Et de même, tout ce qui s'accomplit pour ces créatures et par elles est parfaitement juste et conforme à ce qu'exige la sagesse (divine), comme cela sera exposé dans quelques chapitres de ce traité.

CHAPITRE XXIX.

Sache que celui qui ne comprend pas la langue d'un homme qu'il entend parler, sait sans doute que cet homme parle, mais il ignore ce qu'il veut dire. Mais, ce qui est encore plus grave, c'est qu'on entend quelquefois dans le langage (d'un homme) des mots qui, dans la langue de celui qui parle, indiquent un certain sens, tandis que par hasard, dans la langue de l'audi-

semble que Salomon, par les derniers mots de ce verset, a voulu indiquer le but qu'avait Dieu en créant le monde, ou bien justifier le changement que les lois de la nature semblent subir, à certaines époques, par l'intervention des miracles. — Les mots חבליה בונה, dans la version d'Ibn-Tibbon, sont une double traduction du mot arabe *نابا*; il faut donc effacer l'un des deux mots.

(1) Cf. sur cette expression, appliquée à Moïse, le t. I, p. 216, note 2.

teur, tel mot a un sens opposé à celui que l'interlocuteur voulait (exprimer); et cependant l'auditeur croit que le mot a, pour celui qui parle, la signification qu'il a pour lui-même. Si, par exemple, un Arabe entendait dire à un Hébreu *abā*, l'Arabe croirait que l'autre veut parler de quelqu'un qui repousse une chose et qui ne la veut pas, tandis que l'Hébreu veut dire, au contraire, que la chose plaît à celui-là et qu'il la veut. C'est là également ce qui arrive au vulgaire avec le langage des prophètes; en partie, il ne le comprend pas du tout, mais c'est, comme a dit (le prophète) : *Toute vision est pour vous comme les paroles d'un livre scellé* (Isaïe, XXIX, 11); en partie, il le prend à rebours ou dans un sens opposé, comme a dit (un autre prophète) : *Et vous renversez les paroles du Dieu vivant* (Jérémie, XXIII, 36). Sache aussi que chaque prophète a un langage à lui propre, qui est en quelque sorte la langue (particulière) de ce personnage; et c'est de la même manière que la révélation, qui lui est personnelle, le fait parler à celui qui peut le comprendre.

Après ce préambule, il faut savoir que ce qui arrive fréquemment dans le discours d'Isaïe, — mais rarement dans celui des autres (prophètes), — c'est que, lorsqu'il veut parler de la chute d'une dynastie ⁽¹⁾ ou de la ruine d'une grande nation, il se sert d'expressions telles que : *Les astres sont tombés, le ciel a été bouleversé* ⁽²⁾, *le soleil s'est obscurci, la terre a été dévastée et*

(1) Ibn - Tibbon traduit : על נחיצת עם ; Al-'Harizi dit plus exactement : על עקירת מלכות, car le mot arabe دولة, qu'Ibn-Tibbon traduit souvent par עם ou אומה, nation, signifie *dynastie, empire*.

(2) Le verbe كور, à la 1^{re} et à la 2^e forme, signifie *envelopper la tête* (d'un turban). Dans le Koran, كُور se dit du soleil (chap. LXXXI, v. 1) : إذا الشمس كورت. Les commentateurs ne sont pas d'accord sur le sens de ce verbe passif; on l'explique par *être obscurci* ou *enveloppé, se coucher, s'effacer*. Voy. le Commentaire des Séances de Hariri, p. 313. Maïmonide y attache l'idée de *bouleversement, destruction*, comme il le dit lui-même dans sa lettre à R. Samuel Ibn-Tibbon : ואלסמא כורת : « Il faut lire כורת, par un *câf*. Ce verbe se dit de la *destruction du ciel*. »

ébranlée, et beaucoup d'autres métaphores semblables. C'est comme on dit chez les Arabes (en parlant) de celui qu'un grand malheur a frappé : *Son ciel a été renversé sur sa terre* ⁽¹⁾. De même, lorsqu'il décrit la prospérité d'une dynastie et un renouvellement de fortune, il se sert de métaphores telles que *l'augmentation de la lumière du soleil et de la lune, le renouvellement du ciel et de la terre*, et autres expressions analogues. C'est ainsi que (les autres prophètes), lorsqu'ils décrivent la ruine d'un individu, d'une nation ou d'une ville, attribuent à Dieu des dispositions de colère et de grande indignation contre eux ; mais, lorsqu'ils décrivent la prospérité d'un peuple, ils attribuent à Dieu des dispositions de joie et d'allégresse. Ils disent (en parlant) de ses dispositions de colère contre les hommes : *il est sorti, il est descendu, il a rugi, il a tonné, il a fait retentir sa voix*, et beaucoup d'autres mots semblables ; ils disent aussi : *il a ordonné, il a dit, il a agi, il a fait*, et ainsi de suite, comme je l'exposerai. En outre, lorsque le prophète raconte la ruine des habitants d'un certain endroit, il met quelquefois toute l'espèce (humaine) à la place des habitants de cet endroit ; c'est ainsi qu'Isaïe dit : *Et l'Éternel éloignera les hommes* (VI, 12), voulant parler de la ruine d'Israël ⁽²⁾. Sefania dit dans le même sens : *J'exterminerai l'homme de la surface de la terre, et j'étendrai ma main contre Juda* (I, 3 et 4). Il faut te bien pénétrer de cela.

Après t'avoir exposé ce langage (des prophètes) en général, je vais te faire voir que ce que je dis est vrai et t'en donner la preuve ⁽³⁾.

Isaïe, — lorsque Dieu l'a chargé d'annoncer la chute de l'empire de Babylone, la destruction de San'hérib, celle de Ne-

(1) C'est-à-dire : il a été bouleversé sens dessus dessous.

(2) Saadia traduit dans le même sens : *וְיָבֶעַד אֱלֹהֵי הָאָדָמָה* ⁽³⁾, et voici Dieu éloignera ces hommes (les Israélites).

(3) Littéralement : *Je vais t'en faire voir la vérité et la démonstration* ; c'est-à-dire : Je vais te démontrer par des exemples que ce que je dis est vrai.

bouchadneçar qui apparut après lui, et la cessation de son règne, et que (le prophète) commence à dépeindre les calamités (qui devaient les frapper) à la fin de leur règne, leurs déroutes et ce qui devait les atteindre en fait de malheurs qui atteignent quiconque est mis en déroute et qui fuit devant le glaive victorieux, — (Isaïe, dis-je,) s'exprime ainsi : *Car les étoiles des cieux et leurs constellations ne feront pas luire leur lumière, le soleil sera obscurci dès son lever, et la lune ne fera pas resplendir sa clarté* (Isaïe, XIII, 10). Il dit encore dans la même description : *C'est pourquoi j'ébranlerai les cieux, et la terre sera remuée de sa place, par la fureur de Jehova Sebaoth, et au jour de sa brûlante colère* (ibid., v. 13). Je ne pense pas qu'il y ait un seul homme dans lequel l'ignorance, l'aveuglement, l'attachement au sens littéral des métaphores et des expressions oratoires, soient arrivés au point qu'il pense que les étoiles du ciel et la lumière du soleil et de la lune aient été altérées lorsque le royaume de Babylone périt, ou que la terre soit sortie de son centre, comme s'exprime (le prophète). Mais tout cela est la description de l'état d'un homme mis en fuite, qui, sans doute, voit toute lumière en noir, trouve toute douceur amère, et s' imagine que la terre lui est trop étroite et que le ciel s'est couvert ⁽¹⁾ sur lui.

De même, quand il dépeint à quel état d'abaissement et d'humiliation devaient arriver les Israélites pendant les jours de l'impie San'hérib, lorsqu'il s'emparerait *de toutes les villes fortes de Juda* (ibid., XXXVI, 1), comment ils devaient être faits captifs et mis en déroute, quelles calamités devaient successivement venir (fondre) sur eux, de la part de ce roi, et comment la terre d'Israël devait périr alors par sa main, — il s'exprime ainsi : *Effroi, fosse et piège contre toi, habitant du pays. Celui qui fuira le bruit de l'effroi tombera dans la fosse; celui qui remontera de la fosse sera pris dans le piège; car les écluses des hauteurs (célestes) s'ouvrent, et les fondements de la terre sont ébranlés. La terre sera violem-*

(1) Ibn-Tibbon a : והשמים נהפכים עליו; peut-être a-t-il lu, dans son texte arabe, מנטבקה au lieu de מנקלבה.

ment secouée, crevassée, ébranlée. La terre chancellera comme un ivrogne, etc. (ibid., XXIV, 17-20). A la fin de ce discours, en décrivant ce que Dieu fera à San'hérîb, la perte de sa domination altière (dans son expédition) contre Jérusalem, et la honte dont Dieu le confondra devant cette ville, il dit allégoriquement ⁽¹⁾ : La lune rougira, le soleil-sera confus; car l'Eternel Sebaoth régnera, etc. (ibid., v. 23). Jonathan ben Uziel a très bien interprété ces paroles; il dit que, lorsqu'il arrivera à San'hérîb ce qui lui arrivera (dans son expédition) contre Jérusalem, les adorateurs des astres sauront que c'est un acte divin, et ils seront stupéfaits et troublés : Ceux, dit-il, qui rendent un culte à la lune rougiront, ceux qui se prosternent devant le soleil seront humiliés, car le règne de Dieu se révélera, etc. ⁽²⁾.

Ensuite, en dépeignant la tranquillité dont jouiront les Israélites quand San'hérîb aura péri, la fertilité et le repeuplement de leurs terres et la prospérité de leur empire sous Ezéchias, il dit allégoriquement que la lumière du soleil et de la lune sera augmentée; car, de même qu'il a été dit, au sujet du vaincu, que la lumière du soleil et de la lune s'en va et se change en ténèbres par rapport au vaincu, de même la lumière des deux (astres) augmente pour le vainqueur. Tu trouveras toujours que, lorsqu'il arrive à l'homme un grand malheur, ses yeux s'obscurcissent, et la lumière de sa vue n'est pas claire, parce que l'esprit visuel ⁽³⁾ se trouble par l'abondance des vapeurs et qu'en même temps il s'affaiblit et s'amointrit par la grande tristesse et par le resserrement de l'âme. Dans la joie, au contraire, lorsque l'âme se dilate et que l'esprit (visuel) s'éclaircit, l'homme voit en quelque sorte la lumière plus forte qu'auparavant. — Après avoir dit : Car, peuple dans Sion, qui habites dans Jérusalem! tu ne pleureras plus, etc. (le prophète ajoute,) à la fin du discours : La lumière de la lune sera comme la lumière du soleil, et la lu-

(1) Le ms. de Paris (n° 237) porte מַחֲמָמָה, en terminant.

(2) De même Saadia : פִּיכּוּזָא אֶלְקַמְרִיּוֹן וַיִּכֵּיב אֶל־שִׁמְסִיּוֹן.

(3) Voy. le t. I, p. 111, note 2, et p. 355, note 1.

mière du soleil sera septuple comme la lumière des sept jours, lorsque Dieu pansera la fracture de son peuple et qu'il guérira la plaie de sa blessure (ibid., XXX, 19 et 26); il veut dire : lorsqu'il les relèvera de leur chute ⁽¹⁾ (qu'ils auront faite) par la main de l'impie San'hérib. Quant à ces mots : *comme la lumière des sept jours*, les commentateurs disent qu'il veut indiquer par là la grande quantité (de lumière); car les Hébreux mettent *sept* pour un grand nombre. Mais il me semble, à moi, qu'il fait allusion aux *sept jours de la dédicace du Temple* qui eut lieu aux jours de Salomon; car jamais la nation n'avait joui d'un bonheur, d'une prospérité et d'une joie générale, comme dans ces jours-là. Il dit donc que leur bonheur et leur prospérité seront alors (grands) comme dans ces sept jours.

Lorsqu'il décrit la ruine des impies Iduméens, qui opprimaient les Israélites, il dit : *Leurs morts seront jetés, et de leurs cadavres s'élèvera une odeur infecte; les montagnes se fondront dans leur sang. Toute l'armée céleste se dissoudra, les cieux se rouleront comme un livre, toute leur armée tombera comme tombent la feuille de la vigne et le fruit flétri du figuier. Car mon glaive, dans le ciel, est ivre; voici qu'il descend sur Edom, etc.* (ibid., XXXIV, 3-5). Or, considérez, vous qui avez des yeux, s'il y a dans ces textes quelque chose qui soit obscur, ou qui puisse faire penser qu'il décrive un événement qui arrivera au ciel, et si c'est là au-

(1) Le verbe אָל, IV^e forme de la racine *قول*, ou *قيل* (Voy. le Commentaire des Séances de Hariri, p. 6), signifie résilier un marché, relever quelqu'un d'un engagement, lui pardonner; de là, *אָל עֲתָרָה*, il l'a relevé de sa chute, au propre et au figuré. Maïmonide, dans sa lettre, avait conseillé à Ibn-Tibbon de traduire les mots *עֲתָרָהּ אֶקְאֵלָהּ* par *רפוי מחצתם*, la guérison de leur blessure, sans doute par allusion aux mots d'Isaïe, *וּמַחֵק מִכָּתוּרָא יִרְפָּא*. Probablement Ibn-Tibbon trouva cette traduction trop libre; il traduit plus littéralement : *הָקִים בְּשִׁלּוֹנָם*. Maïmonide emploie la même expression dans la III^e partie, chap. XVI : *וְעֲתָרָא עֲתָרָהּ* : *בְּשִׁלּוֹ בְּשִׁלּוֹן אֵין חֲקוּמָה*, ce qu'Ibn-Tibbon traduit : *לֹא אֶקְאֵלָהּ לָהֶם מִנְהָא*, littéralement, *et ils ont fait un faux pas (ou une chute) dont ils ne sauraient se relever.*

tre chose qu'une métaphore pour dire que leur règne sera détruit, que la protection de Dieu se retirera d'eux, que leur fortune sera abattue, et que les dignités de leurs grands s'évanouiront ⁽¹⁾ au plus vite et avec une extrême rapidité. C'est comme s'il disait que les personnages qui étaient comparables aux étoiles par la solidité, par l'élévation de position et par l'éloignement des vicissitudes, tomberont, dans le plus court délai, *comme tombe la feuille de la vigne*, etc. Ceci est trop clair pour qu'on en parle dans un traité comme celui-ci, et, à plus forte raison, pour qu'on s'y arrête. Mais la nécessité (nous) y a appelé; car le vulgaire, et même ceux qu'on prend pour des gens distingués, tirent des preuves de ce verset, sans faire attention à ce qui se trouve avant et après, et sans réfléchir à quel sujet cela a été dit, (le considérant) seulement comme un récit par lequel l'Écriture eût voulu nous annoncer la fin du ciel, comme elle nous en a raconté la naissance.

Ensuite, lorsqu'Isaïe annonce aux Israélites la ruine de San'hérîb et de tous les peuples et rois qui étaient avec lui [comme il est notoire] et la victoire qu'ils remporteront par l'aide de Dieu seul, il leur dit allégoriquement : voyez comme ce ciel se dissout, comme cette terre s'use; ceux qui l'habitent meurent, et vous, vous êtes secourus. C'est comme s'il disait que ceux qui ont embrassé toute la terre et que l'on croyait solides comme le

(1) Les mots **וּמִקּוּט בְּכֻחֵהֶם וְכַמּוֹל חֲטוּט עֲטֻמְאֵיהֶם** sont rendus, dans la version d'Ibn-Tibbon, par **וְהַשְׁפֵּלם וְשַׁחוּת גְּדוּלֵיהֶם**. On voit que ce traducteur a négligé les mots **בְּכֻחַ** et **חֲטוּט**. Al-'Harîzi traduit plus exactement : **וּרְדַת מְזֻלָּם וְשַׁפְלוּת גְּדוּלָּת נִכְבְּרֵיהֶם**. Ibn-Falaquéra, dans ses observations critiques sur la version d'Ibn-Tibbon (Appendice du *More-ha-more*, p. 149), a déjà fait remarquer l'omission du mot **חֲטוּט**, qui, dit-il, a ici le sens de *dignités, honneurs* (cf. le t. I, p. 52, note 2); il y fait observer en même temps que **כַּמּוֹל** a ici le sens de *disparition, évanouissement* : **זוֹ הַמְּלָה (חֲטוּט) הִיא בְּפֶרֶק כִּי"ט מֵהַחֶלֶק הַשֵּׁנִי וְכַמּוֹל חֲטוּט עֲטֻמְאֵיהֶם הָעֵתִיק וְשַׁחוּת גְּדוּלֵיהֶם וְלֹא הָעֵתִיק זֶה הַמְּלָה וְהָעֵתִיקָהּ וְהַחֲעֵלָם מֵעֲלֻת גְּדוּלֵיהֶם כִּי כַּמּוֹל הַחֲעֵלָם הַפֶּךְ הָרְאוּת וּמִלַּת כַּמּוֹל שֶׁהוּא הַחֲעֵלָם תּוֹרָה עַל עֵינֵי שֶׁהוּא יַחֲעֵלָם הַכְּבוֹד וְהַמְּעִלָּה**.

ciel, — par hyperbole ⁽¹⁾, — périront rapidement et s'en iront comme s'en va la fumée, et leurs monuments qui étaient en vue ⁽²⁾ et (paraissaient) stables comme la terre, ces monuments se perdront comme se perd un vêtement usé. Au commencement de ce discours, il dit : *Car Dieu consolera Sion, il consolera toutes ses ruines, etc. Écoutez-moi, mon peuple, etc. Ma justice est proche, mon salut apparaît, etc. Levez vos yeux vers les cieux, regardez la terre en bas, car les cieux se dissipent comme la fumée, la terre s'use comme un vêtement, et ses habitants périssent également; mais mon salut sera pour l'éternité et ma justice ne se brisera pas* (*ibid.*, LI, 3-6).

En parlant de la restauration du royaume des Israélites, de sa stabilité et de sa durée, il dit que Dieu produira de nouveau un ciel et une terre; car, dans son langage, il s'exprime toujours au sujet du règne d'un roi, comme si c'était un monde propre à celui-ci, à savoir : un ciel et une terre. Après avoir commencé les consolations (par les mots) : *Moi, moi-même je vous console* (*ibid.*, v. 12), et ce qui suit, il s'exprime ainsi : *Je mets mes paroles dans ta bouche et je te couvre de l'ombre de ma main, pour planter les cieux, pour fonder la terre et pour dire à Sion : tu es mon peuple* (*ibid.*, v. 16). Pour dire que la domination restera aux Israélites et qu'elle s'éloignera des puissants célèbres, il

(1) Le mot **אֶגְיָא** (אֶגְיָא, accusatif) est le nom d'action de la II^e forme de la racine **עָגַ** et est employé dans le sens d'*hyperbole* (dérivé de **עָגָה**, *extrémité*). Cette signification du mot **אֶגְיָא** n'est pas indiquée dans les dictionnaires; mais Maïmonide emploie ce mot dans plusieurs passages de ce traité: par exemple, ci-après, chap. XLVII : **וְאֵלֶּם חֲזָקָה וְאֵלֶּם אֶגְיָא**, *les métaphores et les hyperboles*. On emploie aussi dans le même sens le mot **עָגָה**, nom d'action de la VI^e forme. Voy. mon édition du *Commentaire de R. Tan'houn sur 'Habakkouk*, p. 33, et la note 13 b, p. 98.

(2) Ibn-Tibbon traduit le mot **וְאֵלֶּם חֲזָקָה** inexactement par **וְעֵנִיָּהֶם**; Al'-Harizi a **וְאֵלֶּם חֲזָקָה**. L'un et l'autre ont omis de traduire **וְאֵלֶּם חֲזָקָה**, qui manque aussi dans le ms. n° 18 de Leyde.

s'exprime ainsi : *Car les montagnes céderont*, etc. (*ibid.*, LIV, 10). En parlant de la perpétuité du règne du Messie, et (pour dire) que le règne d'Israël ne sera plus détruit depuis, il s'exprime ainsi : *Ton soleil ne se couchera plus*, etc. (*ibid.*, LX, 20). — Enfin, pour celui qui comprend le sens de ce langage, ce sont de pareilles métaphores, souvent répétées, qu'Isaïe emploie dans son discours. C'est ainsi que, décrivant les circonstances de l'exil et leurs particularités, et ensuite le retour de la puissance et la disparition de tous ces deuils, il dit allégoriquement : Je créerai un autre ciel et une autre terre, ceux d'à présent ⁽¹⁾ seront oubliés et leur trace sera effacée. Puis il explique cela dans la suite du discours, et il dit : Si j'emploie les mots *je créerai* etc., je veux dire par là que je vous formerai un état de joie continuelle et d'allégresse en place de ces deuils et de cette affliction, et on ne pensera plus à ces deuils précédents. Ecoute l'enchaînement des idées et comment se suivent les versets qui s'y rapportent : d'abord, en commençant ce sujet, il dit : *Je rappellerai les bontés de l'Éternel, les louanges de l'Éternel*, etc. (*ibid.*, LXIII, 7). Après cela, il dépeint tout d'abord les bontés de Dieu envers nous (en disant) : *Il les a soulevés et il les a portés tous les jours de l'éternité*, et tout l'ensemble du passage (*ibid.*, v. 9). Puis il décrit notre rébellion : *Ils se sont révoltés et ils ont irrité son esprit saint*, et ce qui suit (*ibid.*, v. 10). Ensuite il décrit comment l'ennemi s'est rendu maître de nous : *Nos ennemis ont foulé ton sanctuaire; nous sommes (comme ceux) sur lesquels tu n'as jamais dominé*, et ce qui suit (*ibid.*, v. 18 et 19). Ensuite, il prie pour nous, et il dit : *Ne t'irrite pas trop, ô Éternel*, et ce qui suit (*ibid.*, LXIV, 8). Après cela il rappelle de quelle manière nous avons mérité le grave (châtiment) par lequel nous avons été éprouvés, puisque nous avons été appelés à la vérité et que nous n'avons pas répondu, et il dit : *Je me suis laissé chercher par ceux qui n'avaient pas demandé*, etc. (*ibid.*, LXV, 1). Puis, il

(1) Tous les mss. arabes ont וְהָנִסִּי תֵּלָךְ, ce qu'Ibn-Tibbon et Al-Harizi rendent par וַיִּשְׁכַּחוּ הָרָאשׁוֹנִים.

promet le pardon et la miséricorde, et il dit : *Ainsi parle l'Eternel : comme le moût se trouve dans la grappe, et ce qui suit (ibid., v. 8).* Il menace ensuite ceux qui nous ont opprimés, et il dit : *Voici, mes serviteurs mangeront, et vous, vous aurez faim, etc. (ibid., v. 13).* Enfin, il ajoute à cela que les croyances de cette nation se corrigeront, qu'elle deviendra un objet de bénédiction sur la terre, et qu'elle oubliera toutes les vicissitudes précédentes; et il s'exprime en ces termes : *Et il appellera ses serviteurs par un autre nom; celui qui se bénira sur la terre se bénira par le vrai Dieu, et celui qui jurera sur la terre jurera par le vrai Dieu; car les premières détresses seront oubliées et dérobées à mes yeux. Car voici, je crée des cieux nouveaux et une terre nouvelle, on ne pensera plus à ce qui a précédé et on ne s'en souviendra plus. Mais, réjouissez-vous et tressaillez pour toujours à cause de ce que je crée; car voici, je crée Jérusalem pour l'allégresse, et son peuple pour la joie. Et je me réjouirai de Jérusalem, etc. (ibid., v. 15-19).* — Tu as donc maintenant une explication claire de tout le sujet. C'est que, après avoir dit : *Car voici, je crée des cieux nouveaux et une terre nouvelle*, il l'explique immédiatement, en disant : *Car voici, je crée Jérusalem pour l'allégresse, et son peuple pour la joie.* Après ce préambule, il dit : De même que ces circonstances de la foi et de l'allégresse qui s'y rattache, (circonstances) que j'ai promis de créer⁽¹⁾, subsisteront toujours, — car la foi en Dieu et l'allégresse que cause cette foi sont deux circonstances qui ne peuvent jamais cesser ni s'altérer dans celui à qui elles sont arrivées⁽²⁾; — il dit donc : De même que cet état de foi et d'allé-

(1) Il faut effacer ici dans la version d'Ibn-Tibbon les mots *וימלאו את הארץ*, qui ne sont exprimés ni dans le texte arabe, ni dans la version d'Al-'Harizi.

(2) Dans la version d'Ibn-Tibbon, au lieu de *ממה שהגיע אליו*, il faut lire : *מכל מי שהיו לו*, comme l'ont les mss. — La phrase ayant été interrompue ici par une parenthèse, l'auteur la recommence une seconde fois.

gresse, que j'annonce comme devant être universel sur la terre, sera perpétuel et stable, de même se perpétuera votre race et votre nom. C'est là ce qu'il dit après : *Car de même que ces cieux nouveaux et cette terre nouvelle que je ferai subsistent devant moi, dit l'Éternel, de même subsistera votre race et votre nom* (*ibid.*, LXVI, 22). Car il arrive quelquefois que la *race* reste, et que le *nom* ne reste pas; tu trouves, par exemple, beaucoup de peuples qui indubitablement sont de la race des Perses ou des Grecs, et qui cependant ne sont plus connus par un nom particulier, mais qu'une autre nation a absorbés. Il y a là encore, selon moi, une allusion à la perpétuité de la Loi (de Moïse), à cause de laquelle nous avons un nom particulier.

Comme ces métaphores se rencontrent fréquemment dans Isaïe, j'ai dû, à cause de cela, les parcourir toutes; mais il s'en trouve aussi quelquefois dans le discours des autres (prophètes).

JÉRÉMIE dit, en décrivant la destruction de Jérusalem, due aux crimes de nos ancêtres : *J'ai vu la terre, et il n'y avait que le vide et le chaos* (IV, 23).

EZÉCHIEL dit, en décrivant la ruine du royaume d'Égypte et la chute du Pharaon par la main de Nebouchadneçar : *Je couvrirai les cieux en t'éteignant, et j'obscurcirai leurs astres; je couvrirai le soleil d'un nuage, et la lune ne fera pas luire sa lumière. Toutes les clartés de lumière dans les cieux, je les obscurcirai sur toi, et je répandrai des ténèbres sur ta terre, dit le Seigneur, l'Éternel* (XXXII, 7-8).

JOEL, fils de Pethouel, dit (en parlant) de la multitude des sauterelles qui arrivèrent de son temps : *Devant elles la terre tremble, le ciel s'ébranle, le soleil et la lune s'obscurcissent, et les astres retirent leur clarté* (II, 10).

AMOS dit, en décrivant la destruction de Samarie : *Je ferai coucher le soleil en plein midi, et je couvrirai de ténèbres la terre au milieu de la clarté du jour; je changerai vos fêtes en deuil, etc.* (VIII, 9 et 10).

MICHA dit, au sujet de la destruction de Samarie, en demeu-

rant toujours dans ces expressions oratoires généralement connues : *Car voici, l'Éternel sort de sa résidence, il descend, et il foule les hauteurs de la terre; les montagnes se fondent, etc.* (I, 3-4).

'HAGGAÏ dit (en parlant) de la destruction du royaume des Perses et des Mèdes : *J'ébranlerai les cieux et la terre, la mer et le continent; je remuerai toutes les nations, etc.* (II, 6-7).

Au sujet de l'expédition de Joab contre les Araméens, lorsqu'il (David) dépeint combien la nation était faible et abaissée auparavant et comment (les Israélites) étaient vaincus et mis en fuite, et qu'il prie pour qu'ils soient victorieux dans ce moment, il s'exprime ainsi : *Tu as ébranlé la terre, tu l'as brisée; guéris ses fractures, car elle chancelle* (Ps. LX, 4). De même, pour nous avertir que nous ne devons rien craindre lorsque les peuples périssent et s'en vont, — parce que nous nous appuyons sur le secours du Très-Haut et non pas sur notre combat et sur notre force, comme a dit (Moïse) : *Peuple secouru de l'Eternel* (Deut., XXXIII, 29), — il dit : *C'est pourquoi nous ne craignons rien, lorsque la terre change et que les montagnes chancellent au cœur des mers* (Ps. XLVI, 3). Au sujet de la submersion des Égyptiens, on trouve (les expressions suivantes) : *Les eaux t'ont vu et elles ont tremblé, et les abîmes se sont émus. La voix de ton tonnerre dans le tourbillon etc., la terre tremblait et s'ébranlait* (Ps. LXXVII, 17 et 19). *L'Éternel est-il en colère contre les fleuves* (Habac., III, 8)? *La fumée monta dans ses narines etc.* (Ps. XVIII, 9). De même, dans le cantique de Débora : *la terre s'ébranla, etc.* (Juges, V, 4). — On rencontre beaucoup (d'autres passages) de ce genre; ce que je n'ai pas cité, tu l'expliqueras d'une manière analogue ⁽¹⁾.

Quant à ces paroles de Joel (III, 3-5) : *Je montrerai des prodiges dans les cieux et sur la terre, du sang, du feu et des colonnes de fumée. Le soleil sera changé en ténèbres et la lune en sang, avant qu'arrive le jour grand et terrible de l'Éternel. Et quiconque*

(1) Littéralement : *Mesure-le (ou compare-le) avec ce que j'ai cité.*

invocera le nom de l'Éternel sera sauvé; car sur le mont Sion et dans Jérusalem il y aura un refuge etc., — je serais très porté à croire qu'il veut décrire la ruine de San'hérib (dans son expédition) contre Jérusalem. Mais, si tu ne veux pas (admettre) cela, ce peut être la description de la ruine de Gôg (qui aura lieu) devant Jérusalem, aux jours du roi-Messie, bien qu'il ne soit question, dans ce passage, que du grand carnage, du ravage des flammes et de l'éclipse des deux astres. Tu diras peut-être : comment se fait-il que, selon notre explication, il appelle le jour de la ruine de San'hérib *le jour grand et terrible de l'Éternel*? Mais il faut savoir que chaque jour auquel a lieu une grande victoire ou une grande calamité est appelé *le jour grand et terrible de l'Éternel*. Joel a dit de même (en parlant) du jour où ces sauterelles arrivèrent contre eux ⁽¹⁾ (II, 11) : *Car grand est le jour de l'Éternel et fort terrible; qui peut le supporter?*

On connaît déjà le but auquel nous visons; c'est (de prouver) qu'une destruction (future) de ce monde, un changement de l'état dans lequel il est, ou même un changement quelconque dans sa nature, de manière qu'il doive ensuite rester dans cet état altéré ⁽²⁾, est une chose qu'aucun texte prophétique, ni même aucun discours des docteurs ne vient appuyer; car, lorsque ces derniers disent : « Le monde dure six mille ans et pendant un millénaire il reste dévasté ⁽³⁾, » ce n'est pas (dans ce sens) que tout ce qui existe doive rentrer dans le néant, puisque ces mots même : *et pendant un millénaire il reste dévasté*, indiquent que

(1) Cette phrase manque dans les éditions de la version d'Ihn-Tibbon; il faut ajouter, d'après les mss. : כִּבְרֵ אֱמֶר יוֹאֵל זֶה יוֹם בּוֹא הָאֲרֵבָה עֲלֵיהֶם.

(2) Par ces derniers mots, l'auteur, comme il va le dire lui-même, indique qu'il se peut bien qu'il survienne parfois un changement momentané, par suite d'un miracle; mais jamais les lois de la nature ne seront modifiées d'une manière définitive.

(3) Voy. Talmud de Babylone, *Rôsch ha-schanâ*, fol. 31 a; *Synhédrin*, fol. 97 a.

le temps restera ⁽¹⁾. Au reste, c'est là une opinion individuelle et (conçue) suivant une certaine manière de voir ⁽²⁾. Mais, ce que tu trouves continuellement chez tous les docteurs, et ce qui est un principe fondamental dont chacun des docteurs de la *Mischná* et du *Talmud* tire des arguments, c'est que, selon cette parole : *Rien de nouveau sous le soleil* (Ecclesiaste, I, 9), aucun renouvellement n'aura lieu de quelque manière et par quelque cause que ce soit. Cela est si vrai, que celui-là même qui prend les mots (d'Isaïe) *cieux nouveaux* et *terre nouvelle* dans le sens qu'on leur attribue (par erreur) ⁽³⁾, dit pourtant : « Même les cieux et la terre qui seront produits un jour sont déjà créés et subsistent, puisqu'il est dit : *ils subsistent devant moi* ; on ne dit donc pas *ils subsisteront*, mais *ils subsistent* » ; et il prend pour argument ces mots, *rien de nouveau sous le soleil* ⁽⁴⁾. Ne crois pas

(1) La mesure du temps par un millénaire prouve que, selon l'auteur de ce passage talmudique, le mouvement et le temps existeront. Donc il restera quelque chose de la *Création* ; car, dans le système orthodoxe, le mouvement et le temps ne sauraient être éternels, et nécessairement ils sont *créés*, comme le soutient Maïmonide contre Aristote (voy. ci-dessus chap. XIII, et, ci-après, chap. XXX, p. 231 et suiv.).

(2) C'est-à-dire, dans le système de ceux qui disent que le monde, après avoir parcouru un certain cycle, revient à son premier état de chaos, en sorte que Dieu crée toujours des mondes pour les détruire après un certain temps : בורא עולמות ומחריבן. Voy. *Beréschth-Rabbâ*, sect. 3 (fol. 3, col. 3), et cf. ci-après, p. 233, et *ibid.*, notes 1 et 2.

(3) C'est-à-dire : Celui-là même qui ne prend point ces mots pour une métaphore, et qui croit au contraire qu'il s'agit réellement d'un renouvellement dans la nature, croit devoir supposer que ce renouvellement avait été prévu, et, pour ainsi dire, mis en réserve dès le moment de la création.

(4) L'auteur paraît avoir eu en vue le passage suivant du *Beréschth rabbâ*, sect. I (fol. 2, col. 1) : אפילו אותן שכתוב בהן כי הנני בורא שמים וחדשים כבר הן ברואים מששת ימי בראשית הה"ר כי באשר השמים החדשים והארץ החדשה הרשה אין כתיב כאן אלא החדשה. On voit qu'il n'est point question ici du participe עומדים ni du verset de l'Ecclesiaste ; il paraîtrait que Maïmonide avait sous les yeux une autre rédaction de ce passage. Voy. le commentaire *Yephé toar* sur le *Beréschth rabbâ*, sect. I, à la fin du § 18.

(du reste) que cela soit en opposition avec ce que j'ai exposé; il est possible, au contraire, qu'il ait voulu dire par là que la disposition physique qui devra alors produire ces circonstances promises (par le prophète) est créée depuis les six jours de la création; ce qui est vrai.

Si j'ai dit que rien ne changera sa nature, *de manière à rester dans cet état altéré*, ç'a été uniquement pour faire mes réserves au sujet des miracles; car, quoique le bâton (de Moïse) se fût changé en serpent et l'eau en sang, et que la main pure et glorieuse fût devenue blanche (par la lèpre), sans que cela fût le résultat d'une cause naturelle, ces circonstances pourtant et d'autres semblables ne durèrent point et ne devinrent point une autre nature; et on a dit au contraire : *Le monde suit sa marche habituelle*⁽¹⁾. Telle est mon opinion, et c'est là ce qu'il faut croire. A la vérité, les docteurs se sont exprimés sur les miracles d'une manière fort extraordinaire, dans un passage que tu trouveras dans le *Beréschith rabbâ* et dans le *Midrasch Kohéleth*. Mais l'idée qu'ils ont voulu exprimer est celle-ci⁽²⁾ : que les miracles sont aussi, en quelque sorte, dans la nature; car, disent-ils, lorsque Dieu créa cet univers et qu'il y mit ces dispositions physiques, il mit aussi dans ces dispositions (la faculté) de faire naître tous les miracles survenus au moment même où ils sont réellement survenus⁽³⁾. Le *signe* du prophète (selon cette opinion) consiste en ce que Dieu lui fait connaître le temps où il doit annoncer tel événement⁽⁴⁾ et où telle chose recevra telle action, selon ce qui a été mis dans sa nature dès le principe de sa création.

S'il en est réellement ainsi, cela donne une haute idée de l'au-

(1) Phrase empruntée au Talmud, 'Abôdâ-Zarâ, fol. 54 b.

(2) Littéralement : *Ce sujet est* (ou *signifie*) *qu'ils croient que les miracles, etc.* C'est-à-dire : la chose qu'ils ont voulu indiquer par le passage en question, c'est leur manière de voir au sujet des miracles.

(3) Sur cette opinion, que l'auteur expose aussi dans son Commentaire sur la *Mischna*, voy. le t. I, p. 296, note 1.

(4) Littéralement : *Le temps où il doit avancer ce qu'il avance*; c'est-à-dire où il doit proclamer l'arrivée de tel miracle.

teur de ce passage et nous montre qu'il trouvait extrêmement difficile (d'admettre)⁽¹⁾ qu'une disposition physique (quelconque) pût être changée après l'œuvre de la création⁽²⁾, ou qu'il pût survenir une autre volonté (divine) après que tout a été ainsi fixé⁽³⁾. Son opinion paraît être, par exemple, qu'il a été mis dans la nature de l'eau d'être continue et de couler toujours de haut en bas, excepté à l'époque où les Égyptiens seraient submergés; alors seulement l'eau devait se diviser⁽⁴⁾.

Ainsi je t'ai fait remarquer quel est le véritable esprit du passage en question, et que tout cela (a été dit) pour éviter d'admettre la rénovation de quoi que ce soit (dans la nature). Voici ce qu'on y dit⁽⁵⁾: « Rabbi Jonathan dit : Dieu avait fait des conditions avec la mer, pour qu'elle se divisât devant les Israélites; c'est là ce qui est écrit : וַיָּשָׁב ... לִאֲחֵינוּ, *la mer retourna, vers le matin, à sa première condition* (Exode, XIV, 27). R. Jérémie, fils d'Eléazar, dit : Ce ne fut pas seulement avec la mer que Dieu fit des conditions, mais avec tout ce qui fut créé dans les six

(1) Littéralement : *S'il en est comme tu le vois (ici), cela indique la grandeur de celui qui l'a dit, et (montre) qu'il trouvait extrêmement difficile, etc.*

(2) L'auteur emploie ici les mots hébreux מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית, si usités chez les talmudistes pour désigner l'acte de la création et la relation qui en est faite dans le 1^{er} chapitre de la Genèse, commençant par le mot *Beréschith*. Cf. le t. I, p. 9, note 2, et p. 349, note 2.

(3) Le texte dit : *Après qu'elle a été ainsi fixée*. Le verbe féminin אֶסְחָקָהּ peut se rapporter à טְבִיעָה, *nature, disposition physique*, ou à מַשִּׁיחַ, *volonté*; je crois que, dans la pensée de l'auteur, le verbe se rapporte aux deux choses à la fois, et Ibn-Tibbon, en effet, a mis le verbe au pluriel (שֶׁהוֹנְחוּ). Il faut lire, dans la vers. hébr., יַחְדָּרְשׁ רָצוֹן. Il faut lire, dans la vers. hébr., אַחֲרֵי אַחֲרֵי שֶׁהוֹנְחוּ כֵן, qu'ils ont pris pour une répétition inutile.

(4) L'auteur s'exprime d'une manière moins correcte, en disant littéralement : *Cette eau particulièrement devait se diviser*; il laisse sous-entendre l'eau dans laquelle les Égyptiens furent submergés.

(5) C'est-à-dire, dans le passage du *Midrasch*, indiqué plus haut. Voy. *Beréschith Rabbâ*, sect. 5 (fol. 4, col. 3).

jours de la Création ; tel est le sens de ces mots : *Ce sont mes mains qui ont déployé les cieux, et j'ai ordonné à toute leur armée* (Isaïe, XLV, 12). J'ai ordonné à la mer de se diviser, au feu de ne pas nuire à Hanania, Mischaël et Asaria, aux lions de ne pas faire de mal à Daniel, à la baleine de vomir Jonas. » Et c'est d'une manière analogue qu'il faut expliquer les autres (miracles).

Maintenant la chose t'est claire, et l'opinion (que je professe) est nettement exposée. C'est que nous sommes d'accord avec Aristote pour la moitié de son opinion : nous croyons que cet univers existera toujours et perpétuellement avec cette nature que Dieu a voulu (y mettre) et que rien n'en sera changé de quelque manière que ce soit, si ce n'est dans quelque particularité et par miracle, quoique Dieu ait le pouvoir de le changer totalement ou de le réduire au néant, ou de faire cesser telle disposition qu'il lui plairait de ses dispositions physiques ; cependant, il a eu un commencement, et il n'y avait d'abord absolument rien d'existant, si ce n'est Dieu. Sa sagesse a exigé qu'il produisît la création, au moment où il l'a produite, que ce qu'il aurait produit ne fût pas réduit au néant, et que sa nature ne fût changée en rien, si ce n'est dans quelques particularités qu'il plairait à Dieu (de changer), lesquelles nous connaissons déjà en partie, mais qui, en partie, nous sont encore inconnues et appartiennent à l'avenir. Telle est notre opinion et tel est le principe fondamental de notre loi. Mais Aristote pense que, de même qu'il (l'univers) est perpétuel et impérissable, de même il est éternel et n'a pas été créé. Or, nous avons déjà dit et clairement exposé que cela ne peut bien s'arranger qu'avec la loi de la *nécessité* ; mais (proclamer) la *nécessité*, ce serait professer une hérésie⁽¹⁾ à l'égard de Dieu, comme nous l'avons déjà montré.

La discussion étant arrivée à ce point, nous donnerons un chapitre dans lequel nous ferons aussi quelques observations sur des textes qui se trouvent dans le *récit de la création* [car le

(1) Cf. ci-dessus, p. 182, note 1.

but principal dans ce traité n'est autre que d'expliquer ce qu'il est possible d'expliquer dans le *Ma'asé beréschîth* et le *Ma'asé mercabâ*⁽¹⁾]; mais nous le ferons précéder de deux propositions générales.

L'UNE D'ELLES est la proposition que voici : « Tout ce qui est rapporté, dans le Pentateuque, sur l'*œuvre de la création*, ne doit pas toujours être pris dans son sens littéral, comme se l' imagine le vulgaire; » car, s'il en était ainsi, les hommes de science n'auraient pas été si réservés⁽²⁾ à cet égard, et les docteurs n'auraient pas tant recommandé de cacher ce sujet et de ne pas en entretenir le vulgaire. En effet, ces textes, pris à la lettre, conduisent à une grande corruption d'idées et à donner cours à des opinions mauvaises sur la divinité; ou bien même (ils conduisent) à la pure *irréligion*⁽³⁾ et à renier les fondements de la Loi (de Moïse). La vérité est, qu'on doit s'abstenir de les considérer avec la seule imagination et dénué⁽⁴⁾ de science; et il ne faut pas faire comme ces pauvres *darschanîm* (prédicateurs) et commentateurs, qui s'imaginent que la science consiste à connaître l'explication des mots, et aux yeux desquels c'est une très grande perfection que de parler avec abondance et prolixité; mais d'y méditer avec une véritable intelligence, après s'être perfectionné dans les sciences démonstratives et dans la connaissance des mystères prophétiques, c'est là ce qui est un (véritable) devoir. Cepen-

(1) Voy. ci-dessus, p. 225, note 2, et cf. chap. II, p. 50.

(2) Tous les mss. ont *שָׁן* (avec *leth*); mais il faut lire *שָׁן* (*être avare, être réservé*), et c'est dans ce sens qu'ont traduit Ibn-Tibbon et Al-'Harizi : le premier a : *לֹא הָיוּ מִסְתִּירִים*, le second : *לֹא מְנַעְוָהוּ*. Cf. le t. I, p. 67, note 2.

(3) Sur le mot *חַעֲטִיל*, voy. le t. I, p. 115, note 1.

(4) Ibn-Tibbon traduit *הַנִּטִּיָּה מִן הַמַּכְמָה*, en s'écartant de la science. Ibn-Falaquéra (Appendice du *Moré ha-Moré*, p. 154-155), fait observer que le traducteur a lu, sans doute, *אֶלְחַעֲרִי* (par un *daleth*), au lieu de *אֶלְרַחֲרִי* (par *résch*); ce dernier mot, ajoute-t-il, doit être traduit par *הַעֲרוּם*, le dénûment, et le sens est *מִהַחֲכָמוֹת*, *vide de sciences*.

dant ⁽¹⁾, quiconque aura acquis quelque connaissance de ce sujet, ne doit pas le divulguer, comme je l'ai exposé plusieurs fois dans le Commentaire sur la *Mischna* ⁽²⁾. On a dit expressément : « Depuis le commencement du livre (de la Genèse) jusqu'ici, *la majesté de Dieu* (demande) de cacher la chose ⁽³⁾; » c'est ce qu'on a dit (dans le *Midrasch*) à la fin de la relation du sixième jour (de la création). — Ainsi, ce que nous avons dit est clairement démontré. Cependant, comme le précepte divin oblige nécessairement quiconque a acquis une certaine perfection, de la répandre sur les autres [ainsi que nous l'expliquerons ci-après dans les chapitres sur la prophétie], tout savant qui est parvenu à comprendre quelque chose de ces mystères, soit par sa propre spéculation, soit par un guide qui l'y a conduit, ne peut se dispenser d'en parler; mais, comme il est défendu d'en parler clairement, il fera de simples allusions ⁽⁴⁾. De pareilles allusions, observations et indications se trouvent souvent aussi dans les discours de quelques-uns des docteurs; mais elles sont confondues avec les paroles des autres et avec d'autres sujets ⁽⁵⁾. C'est

(1) Au lieu de כל, quelques mss. portent לכל, mot qui dépendrait de פלאזם, de sorte qu'il faudrait traduire : C'est là un devoir pour quiconque en aura acquis quelque connaissance. Al-'Harizi a traduit dans ce dernier sens : והוא ראוי לכל מי שירע דבר זה : Ibn-Tibbon a suivi la leçon que nous avons adoptée dans notre texte : הוא ראוי אבל כל מי שירע מזה דבר.

(2) Voy., par exemple, le Commentaire sur le traité 'Haghigâ, chap. II, § 1.

(3) Allusion à un passage des Proverbes (XXV, 2), que les anciens rabbins appliquent aux mystères contenus dans le I^{er} chapitre de la Genèse. Voy. *Beréschitth Rabba*, sect. 9, au commencement.

(4) Le verbe לֹחַץ signifie proprement *faire entrevoir*. Ibn-Tibbon traduit (ms.) : וההראות נמנע אבל יראו מהם מעט : Al-'Harizi : והגלוי : מנוע ואסור ועל כן צריך לרמוז בראשי דברים.

(5) Dans la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire : אלא שהם מעורבות, בדברי אחרים ובדברים אחרים, comme l'ont, en effet, les mss. et l'édition *princeps*. De même Al-'Harizi : אבל הם מחערבים בדברי אחרים ובמאמרים אחרים.

pourquoi tu trouveras que, (en parlant) de ces mystères, je mentionne toujours la seule parole qui est la base du sujet, et j'abandonne le reste à ceux qui en sont dignes

LA SECONDE PROPOSITION est celle-ci : « Les prophètes [comme nous l'avons dit] emploient, dans leurs discours, des *homonymes* et des noms par lesquels ils n'ont pas en vue ce que ces noms désignent dans leur première acception⁽¹⁾; mais plutôt, en employant tel nom, ils ont égard seulement à une certaine étymologie. » Ainsi, par exemple, de *makkel* SCHAKÉD (bâton de bois d'amandier), on déduit SCHÖKED (vigilant, attentif)⁽²⁾, comme nous l'expliquerons dans les chapitres sur la prophétie⁽³⁾. C'est d'après la même idée que, dans le (récit du) *char*, on emploie le mot 'HASCHMAL (Ezéch., I, 4), comme on l'a expliqué; de même REGHEL 'EGHEL et NE'HOSCHETH KALAL (*ibid.*, v. 7)⁽⁴⁾; de même

(1) Sur les mots מְחַלְחֵל אֱלֹהִים, cf. le t. I, p. 73, note 1.

(2) Selon les commentateurs, l'arbre שֶׁקֶד, *amandier*, tire son nom de la racine שָׁקַד, *se hâter*, parce qu'il fleurit plus vite que les autres arbres. Voy. Raschi et Kim'hi sur le livre de Jérémie, chap. I, v. 12.

(3) Voy., ci-après, le chap. XLIII.

(4) Le mot חֲשַׁמַּל est expliqué par les rabbins de différentes manières : les uns disent que les חֲשַׁמַּלִּים sont חַיֵּי אֵשׁ מְמַלְלִים, *des animaux de feu qui parlent*; d'autres disent que le mot vient de חָשָׂה, *se taire*, et de מָלַל, *parler*, car ces êtres célestes tantôt se taisent, tantôt parlent; d'autres encore font venir le mot חֲשַׁמַּל de חָשָׂה, *se hâter*, et de מָלַל, *couper, cesser, s'arrêter*. Voy. la III^e partie de cet ouvrage, chap. VII. Dans le mot עֵגֶל, *veau*, il y a une allusion à עֵגוּל, *rond*; car les pieds des 'Hayoth, ou animaux célestes, sont *arrondis*. Maïmonide ne se prononce pas sur les allusions qu'il trouve dans les mots נְחֻשֶׁת et קָלִיל; les commentateurs du *Guide* pensent que, dans נְחֻשֶׁת, on fait allusion à הִשְׁחָתָה, *corruption* (c'est-à-dire, à ce qui est exempt de la corruption), et, dans קָלִיל, à קָל, *léger, rapide*. Cf., ci-dessus, chap. X (p. 91), et, plus loin, chap. XLIII. — Après נְחֻשֶׁת קָלִיל, la version d'Ibn-Tibbon ajoute les mots הוֹלֵךְ זֶה, et, de même, Al'-Harizi, הוֹלֵךְ. Le ms. de Leyde, n° 18, a, en effet, וְגִיר וְלֵךְ.

ce que dit Zacharie (VI, 1) : *Et les montagnes étaient de NE'HO-SCHETH* (airain) ⁽¹⁾, et d'autres expressions semblables.

Après ces deux propositions, je donne le chapitre que j'ai promis.

CHAPITRE XXX.

Sache qu'il y a une différence entre le *premier* et le *principe*. C'est que le *principe* existe, ou *dans* la chose à laquelle il sert de principe, ou (simultanément) *avec* elle, quoiqu'il ne la précède pas temporellement ⁽²⁾; on dit, par exemple, que le cœur est le principe de l'animal, et que l'élément est le *principe* de ce dont il est élément. On applique aussi quelquefois à cette idée

(1) Dans les *montagnes d'airain* de la vision de Zacharie, Raschi voit une allusion à la force des quatre *dynasties* représentées par les quatre chars. Voy. Raschi sur Zacharie, chap. VI, v. 1. Sur les allusions que Maïmonide trouve dans la vision de Zacharie, voy. ci-dessus, p. 91, note 1.

(2) L'auteur veut dire que le *principe*, comme tel, ne précède pas temporellement la chose dont il est principe; ainsi, dans les exemples que l'auteur va citer, le cœur ne peut être dit *principe* de l'animal qu'au moment où ce dernier est complètement formé et arrivé à la vie; et de même l'élément ne peut être dit élément d'une chose qu'au moment où cette chose existe. Le principe, ou bien existe *dans* la chose et en fait partie, ou bien n'existe que simultanément *avec* la chose sans en faire partie; aucun des deux exemples ne s'applique à ce dernier cas, et quelques commentateurs y suppléent en citant l'exemple du lever du soleil, qui est le principe et la cause du jour, quoiqu'il n'y ait entre les deux d'autre relation que la simultanéité. — Selon Moïse de Narbonne, les mots *quoiqu'il ne la précède pas temporellement* ne se rapporteraient qu'au second cas, ou celui de la simultanéité; et ce serait à ce même cas que s'appliquerait l'exemple du cœur, qui ne précède pas temporellement la vie animale dont il est le principe. Le second exemple, selon lui, s'appliquerait au principe qui est *dans* la chose à laquelle il sert de principe et qui la précède temporellement; car la matière première, ou la privation, et les fondements d'un édifice précèdent temporellement la

le mot *premier*. D'autres fois cependant ⁽¹⁾ *premier* se dit de ce qui est seulement antérieur dans le temps, sans que cet antérieur soit la cause de ce qui lui est postérieur; on dit, par exemple, « *le premier* qui ait habité cette maison était un tel, et après lui c'était tel autre, » sans que l'un puisse être appelé le *principe* de l'autre. Le mot qui, dans notre langue (hébraïque), indique la *priorité*, est TE'HILLA (תחלה); par exemple: *Première* (תחלה) *allocution de l'Éternel à Hosée* (Hos., I, 2). Celui qui désigne le *principe* est RÉSCHÏTH (ראשית); car il est dérivé de RÔSCH (ראש), la *tête*, qui est le *principe* (commencement) de l'animal, par sa position ⁽²⁾. Or, le monde n'a pas été créé dans un commencement temporel, comme nous l'avons exposé, le temps étant (lui-même) du nombre des choses créées ⁽³⁾; c'est pourquoi on

chose à laquelle ils servent de principe. Voici les paroles textuelles de Moïse de Narbonne, d'après les mss.:

ירצה וזה שהתחלה אשר בעצם לא במקרה כמו ההערר נמצאת במה היא לו התחלה ר"ל שהיא חלק ממנו ותקדם לו בזמן או עמו אע"פ שלא תקדם לו בזמן כמו שיאמר שהלב התחלת החי וזה משל על ההתחלה הנמצאת עם מה שהיא לו התחלה אשר לא תקדם בזמן כי מיד שנוצר הלב רוח חיים בקרבו כמו שיאמר מהלב התחלת החיים והיסוד התחלת מה שהוא לו יסוד וזה משל על ההתחלה הנמצאת במה שיש לו התחלה ותקדם לו בזמן כמו ההיולי הראשון ויסוד הבנין אם טבעי ואם מלאכותי.

(1) Ibn-Tibbon traduit: אבל הראשון אמנם יאמר על הקודם בזמן לבר. Al'-Harizi: אבל הראשון הוא אמור על הקדמון בזמן בלבר. Ibn-Falaquéra (*l. c.*, p. 155) fait observer avec raison que ces deux traductions sont inexactes; car on peut les entendre dans ce sens que le mot *premier* (אוֹל) se dit *seulement* de ce qui est antérieur dans le temps (כי הראשון לא), tandis que l'auteur vient de dire que ce mot est quelquefois synonyme de מֵבֵדָא. En effet, les deux traducteurs ont négligé la particule כִּי (dans יקאל), qui signifie *quelquefois*, et Ibn-Falaquéra traduit: ואמנם הראשון לפעמים יאמר על הקודם בזמן לבר.

(2) C'est-à-dire, que la tête, par la place qu'elle occupe, est le commencement de l'animal; car le véritable principe de la vie animale, c'est le cœur.

(3) Voy. ci-dessus, chap. XIII, p. 103.

a dit DE-RÉSCHITH (בראשית, Gen., I, 1), où la particule BE (ב) a le sens de *dans* ⁽¹⁾. La véritable traduction de ce verset est donc celle-ci : *Dans le principe Dieu créa le haut et le bas (de l'univers)*; c'est là la seule explication qui s'accorde avec la *nouveauté* (du monde) ⁽²⁾. — Quant à ce que tu trouves rapporté de la part de quelques-uns des docteurs, tendant à établir que le temps existait avant la création du monde, c'est très obscur; car ce serait là, comme je te l'ai exposé, l'opinion d'Aristote, qui pense qu'on ne saurait se figurer un commencement pour le temps, ce qui est absurde. Ce qui les a amenés à professer une pareille opinion, c'est qu'ils rencontraient ⁽³⁾ (les expressions) *un jour, deuxième jour* (Gen., I, 5, 8). Celui-là donc qui professait cette opinion prenait la chose à la lettre : puisque, se disait-il, il n'y avait encore ni sphère qui tournât, ni soleil, par quelle chose donc aurait été mesuré le *premier jour*? Voici le passage textuel ⁽⁴⁾ : « *Premier jour* ⁽⁵⁾ : Il s'ensuit de là, dit R. Juda, fils de

(1) Le texte dit : *le ב a le sens de ב dans*, ce qu'Al-'Harîzi a rendu exactement par *והבית כמו פי בלשון ערב*. Ibn-Tibbon a substitué : *והבית כבית כלי*, « le BETH est (employé) comme BETH de vase (ou de contenant) », c'est-à-dire, comme préposition indiquant un rapport circonstanciel de temps ou de lieu, en arabe ظرف. Cf. le *Sépher ha-rikmâ*, chap. VI, p. 31 : *והבית ... לענין כלי או מחזיק*. Dans quelques mss. de la version d'Ibn-Tibbon on lit : *והבית כבית ביום*; ce qui veut dire que le *béth* est une préposition de temps, comme dans *ביום*.

(2) Le mot *principe*, comme l'auteur vient de le dire, n'implique point un commencement temporel.

(3) Le texte dit : *parce qu'ils ont trouvé*. Les éditions d'Ibn-Tibbon ont *הוא מוצאם*, et quelques mss., *כאשר מצאו*; Al-'Harîzi dit plus exactement *מפני שמצאו*.

(4) Voy. *Beréschith rabbâ*, sect. 3 (fol. 3, col. 3). On remarquera qu'ici, comme ailleurs, Maïmonide ne reproduit pas exactement le texte de nos éditions du *Midrasch*, selon lesquelles l'opinion des deux docteurs se fonde sur les mots *ויהי ערב*, *et il fut soir* (Genèse, I, 5). Ces mots n'étant pas précédés de la parole créatrice *יהי ערב*, *qu'il y ait soir*, ils croyaient y voir une allusion à la préexistence de l'ordre du temps.

(5) C'est-à-dire, puisqu'on parle d'un *premier jour*; car le texte bi-

R. Simon, que *l'ordre des temps* avait existé auparavant. R. Abbahou dit : il s'ensuit de là que le Très-Saint avait déjà créé des mondes qu'il avait ensuite détruits ⁽¹⁾. » Cette dernière opinion est encore plus blâmable que la première ⁽²⁾. Tu comprends ce qui leur paraissait difficile à tous les deux, à savoir, que le temps existât avant l'existence de ce soleil; mais on l'exposera tout à l'heure la solution de ce qui a pu leur paraître obscur à eux deux ⁽³⁾. A moins, par Dieu ! que ces (deux docteurs) n'aient voulu soutenir que *l'ordre des temps* dut nécessairement exister de

blique ne porte pas יום ראשון, mais יום אחד, *un jour*. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon on a mis, en effet, יום אחד; mais les mss. de cette version, ainsi que ceux du texte arabe et de la version d'Al-'Harizi, portent יום ראשון.

(1) On a vu (ci-dessus, p. 222) que, selon les talmudistes, chaque monde a une durée de six mille ans, suivis d'un septième millénaire de chaos, après lequel, selon l'opinion de R. Abbahou, il est créé un monde nouveau.—Léon Hébreu rattache cette opinion à celle de Platon, qui proclame l'éternité du chaos. Voy. *Dialoghi di amore*, édit. de Venise, 1572, fol. 151, et cf. ci-dessus, p. 109, note 3.

(2) R. Juda se borne à établir l'éternité du temps; R. Abbahou y ajoute encore cette autre idée de mondes successivement créés et détruits, c'est-à-dire, de différents essais de création que Dieu aurait détruits parce qu'ils ne répondaient pas à l'idéal qu'il avait eu en vue, comme le dit expressément R. Abbahou dans un autre passage du *Beréschith rabbâ* (sect. 9, au commencement) : אמר דין הניין לי יתהון לא הניין. C'est donc cette idée, si peu digne de la toute-puissance divine, que Maïmonide trouve plus blâmable que l'opinion de R. Juda, conforme à la doctrine péripatéticienne. — C'est dans ce sens que notre passage est expliqué dans le commentaire inédit de Moïse de Salerno (ms. hébr., n° 238, de la Biblioth. imp., fol. 220 b) :

אמר משה הקטן ברין גנה הרב רבנו המאמר הזה האחרון מן הראשון וכי היה הקב"ה בונה עולמות שלו ולא היו עולים בידו כתקונן ולזה היה מחריבן כאדם המתחיל במלאכה ומתקלקלת בידו ומרוב כעס מחריבן לא מחכמה יצאו הדברים .

(3) Cette solution, comme on va le voir, consiste dans la supposition que toutes les choses du ciel et de la terre ont été créées, du moins en germe, dès le premier moment de la création, et n'eurent besoin que de se développer et de s'organiser successivement.

toute éternité⁽¹⁾; — mais alors ce serait admettre l'éternité (du monde), chose que tout homme religieux doit repousser bien loin. Ce passage me paraît tout à fait semblable à celui de R. Eliézer : *D'où furent créés les cieux, etc.*⁽²⁾. En somme, il ne faut pas avoir égard, dans ces sujets, à ce qu'a pu dire un tel. Je t'ai déjà fait savoir que c'est le principe fondamental de toute la religion, que Dieu a produit le monde du néant absolu, et non pas dans un commencement temporel; le temps, au contraire, est une chose *créée*, car il accompagne le mouvement de la sphère céleste, et celle-ci est *créée*.

Ce qu'il faut savoir aussi, c'est que, pour ce qui est du mot **ETM** (**אח**) dans **אח השמים ואח הארץ** (Gen., I, 1), les docteurs ont déclaré dans plusieurs endroits qu'il a le sens d'*avec*. Ils veulent dire par là que Dieu créa *avec* le ciel tout ce qui est dans le ciel, et *avec* la terre tout ce qui appartient à la terre⁽³⁾. Tu sais aussi qu'ils disent clairement que le ciel et la terre ont été créés à la fois, en alléguant ce passage : *Je les ai appelés, ils furent là ensemble* (Isaïe, XLVIII, 13)⁽⁴⁾. Tout donc fut créé simultanément, et ensuite les choses se distinguèrent successivement les unes des autres⁽⁵⁾. Il en est, selon eux, comme d'un laboureur⁽⁶⁾ qui

(1) C'est-à-dire, à moins que ces deux docteurs ne se soient pas contentés de ladite solution, et qu'ils n'aient voulu soutenir tout simplement l'éternité du temps, et, par conséquent, l'éternité du monde.

(2) Voy. ci-dessus, chap. XXVI.

(3) Il faudrait, d'après cela, traduire ainsi le premier verset de la Genèse : « Au commencement Dieu créa *avec* le ciel et *avec* la terre. » La grammaire ne permet pas de prendre cette explication au sérieux; car la particule **אח** est ici évidemment le signe du régime direct. C'est ici une de ces interprétations subtiles qui, à côté du sens littéral, servent de point d'appui (**אסמכתא**) à une doctrine quelconque que les rabbins cherchaient à rattacher d'une manière ingénieuse au texte biblique.

(4) Voy. Talmud de Babylone, traité 'Haghtgâ, fol. 12 a; *Beréschith rabbâ*, sect. 1, à la fin.

(5) Tous les mss. que nous avons pu consulter ont **ורבינת**; il nous a paru plus correct d'écrire **ורבאינת**, à la VI^e forme.

(6) Littéralement : *De sorte qu'ils ont comparé cela à un laboureur etc.*

a semé dans la terre, au même instant, des graines variées, dont une partie a poussé au bout d'un jour, une autre au bout de deux jours et une autre encore au bout de trois jours, bien que toute la semaille ait eu lieu au même moment. Selon cette opinion, qui est indubitablement vraie, se trouve dissipé le doute qui engagea R. Juda, fils de R. Simon, à dire ce qu'il a dit, parce qu'il lui était difficile de comprendre par quelle chose furent mesurés le premier, le deuxième, le troisième jour. Les docteurs se prononcent clairement là-dessus dans le *Beréschith rabbâ*; en parlant de la lumière qu'on dit, dans le Pentateuque, avoir été créée le premier jour (Gen., I, 3), ils s'expriment ainsi : « Ce sont là les *luminaires* (*ibid.*, v. 14) qui furent créés dès le premier jour, mais qu'il ne suspendit qu'au quatrième jour ⁽¹⁾. » Ce sujet est donc clairement exposé.

Ce qu'il faut savoir encore, c'est que ארץ (terre) est un *homonyme*, qui s'emploie d'une manière générale et spéciale. Il s'applique, en général, à tout ce qui est au-dessous de la sphère de la lune, c'est-à-dire aux quatre éléments, et se dit aussi, en particulier, du dernier d'entre eux seulement, qui est la terre. Ce qui le prouve, c'est qu'on dit : *Et la terre était vacuité et chaos, des ténèbres étaient sur la surface de l'abîme, et le souffle de Dieu, etc.* (Gen., I, 2). On les appelle donc tous ארץ (terre)⁽²⁾; ensuite on dit : *Et Dieu appela la partie sèche ארץ terre* (*ibid.*, v. 10). — C'est là aussi un des grands mystères; (je

(1) Voy. Talmud de Babylone, traité 'Haghtâ, fol. 12 a. L'auteur paraît avoir fait une erreur de mémoire en disant que ce passage se trouve dans le *Beréschith rabbâ*; dans nos éditions du *Midrasch*, on ne trouve que le commencement du passage talmudique : אור שברא הקב"ה : ביום ראשון אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו וכו'. Voy. *Beréschith rabbâ*, sect. 11 et 12 (fol. 9, col. 2, et fol. 10, c. 3).

(2) C'est-à-dire, on les comprend tous sous le mot *terre* du verset 1. L'auteur veut dire que l'énumération des quatre éléments au verset 2 (cf. le paragraphe suivant) prouve que le mot *terre* du verset 1 les comprend tous les quatre; et, pour prouver plus clairement que le mot ארץ désigne en particulier l'élément de la terre, il cite encore le verset 10.

veux dire) que toutes les fois que tu trouves l'expression *et Dieu appela telle chose ainsi*, on a pour but de la séparer de l'autre idée (générale), dans laquelle le nom est commun aux deux choses ⁽¹⁾. C'est pourquoi je t'ai traduit le (premier) verset : *Dans le principe Dieu créa le HAUT et le BAS (de l'univers)*; de sorte que le mot ארץ (terre) signifie, la première fois, le *monde inférieur*, je veux dire les quatre éléments, tandis qu'en disant : *Et Dieu appela la partie sèche ארץ terre*, on veut parler de la *terre* seule. Ceci est donc clair.

Ce qu'il faut remarquer encore, c'est que les quatre éléments sont mentionnés tout d'abord après le ciel; car, comme nous l'avons dit, ils sont désignés par le premier nom de ארץ, terre ⁽²⁾. En effet on énumère : ארץ (la terre), מים (l'eau), רוח (le souffle ou l'air) ⁽³⁾ et חשך (les ténèbres).—Quant au mot חשך (ténèbres), il désigne le *feu élémentaire*, et il ne faut pas penser à autre chose; (Moïse, par exemple,) après avoir dit : *Et tu entendis ses paroles du milieu du feu האש* (Deut., IV, 36), dit ensuite : *Lorsque vous entendîtes la voix du milieu des ténèbres החשך*

(1) L'auteur s'est exprimé d'une manière embarrassée et peu claire; le sens est : on a pour but de prendre le nom dans son acception particulière et restreinte, et de le distinguer de l'autre acception générale, le nom ayant à la fois les deux sens. Ainsi, par exemple, dans le verset 1, le mot *terre* indique aussi bien le monde sublunaire en général, que l'élément de la terre en particulier; tandis que, dans les versets 2 et 10, on sépare cet élément de l'ensemble des quatre éléments, désignés également par le mot *terre*.

(2) C'est-à-dire, par le mot הארץ du verset 1. — Dans les éditions de la vers. d'Ibd-Tibbon, il y a ici une transposition; la leçon des mss. est conforme au texte arabe : כי היסודות הארבעה נזכרו תחלה אמר השמים אשר אמרנו ששם ארץ הראשון יורה עליהם. Ce qui a motivé la transposition, c'est sans doute l'ambiguïté qu'il y a dans le mot עליהם (ainsi que dans le mot ar. עליה), qui se rapporte aux éléments; pour éviter cette ambiguïté, Al-Harizi a substitué à עליהם les mots על ארבעתם.

(3) Dans les mots רוח אלהים, qu'on traduit généralement par l'*esprit de Dieu*, l'auteur voit l'élément de l'air Cf. le t. I, p. 144, et *ibid.*, note 4.

(*ibid.*, V, 20); et ailleurs on dit : *Toutes les ténèbres* (calamités) *sont réservées à ses trésors, un feu non soufflé le dévorera* (Job, XX, 26) ⁽¹⁾. Si le *feu élémentaire* a été désigné par ce nom (de *ténèbres*), c'est parce qu'il n'est pas lumineux, mais seulement diaphane ⁽²⁾; car, si le feu élémentaire était lumineux, nous verrions toute l'atmosphère enflammée pendant la nuit.—On les a énumérés (les éléments) selon leurs positions naturelles : la terre (d'abord), au-dessus d'elle l'eau, l'air s'attache à l'eau, et le feu est au-dessus de l'air; car, puisqu'on désigne l'air comme se trouvant *sur la surface de l'eau* (Gen., I, 2) ⁽³⁾, les *ténèbres* qui sont *sur la surface de l'abîme* (*ibid.*) se trouvent indubitablement au-dessus de *l'air* (רוח) ⁽⁴⁾. Ce qui a motivé (pour désigner *l'air*) l'expression רוח אלהים, *le souffle ou le vent de Dieu*, c'est qu'on l'a supposé *en mouvement*, מרחפה, et que le mouvement du vent est toujours attribué à Dieu; par exemple : *Et un vent partit d'auprès de l'Éternel* (Nomb., XI, 31); *Tu as soufflé*

(1) Selon notre auteur, le parallélisme indique que חשך (ténèbres), dans ce dernier verset, a le même sens que אש (feu).

(2) Voici comment s'exprime Ibn-Sinâ, en parlant de la sphère du feu élémentaire : *واما النار فانها طبقة واحدة ولا ضوء لها بل هي كالهواء المشف الذي لا لون له* « Le feu ne forme qu'une seule couche; il n'a pas de lumière, mais il est comme l'air diaphane, qui n'a pas de couleur. » Voy. Schahrestâni, *Histoire des sectes religieuses et philosophiques*, p. 410 (trad. all., t. II, p. 305). — Il s'agit ici du *diaphane en puissance*, qui peut être même l'obscurité, tandis que le *diaphane en acte* est inséparable de la lumière. Cf. Aristote, traité de l'Ame, liv. II, chap. 7 : *Φῶς δὲ ἐστὶν ἡ τοῦτου ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανές • δυνάμει δὲ ἐν ᾧ τοῦτο ἐστὶ, καὶ τὸ σκότος.*

(3) Il faut évidemment lire בתציעה, comme l'a le ms. de Leyde, n° 18, quoique la plupart des mss. portent תציעה sans ב.

(4) Cette explication de Maïmonide est citée par saint Thomas : « Rabbi Moyses ignem significatum esse dixit per tenebras, eo quod ignis in propria sphæra non luceat, et situs ejus declaratur in hoc quod dicitur *super faciem abyssi*. » Voy. *Quæstiones disputatæ*, de Creatione, Quæst. IV, art. 1 (édit. de Lyon, fol. 25 d). L'auteur du *Zohar* y fait également allusion; voy. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 278.

avec ton vent (Exode, XV, 10); *L'Éternel fit tourner un vent d'ouest* (*ibid.*, X, 19), et beaucoup d'autres passages. — Puisque le mot 'HOSCHEKH (חֹשֶׁךְ), la première fois (v. 5), employé comme nom de l'élément (du feu), est autre chose que le 'HOSCHEKH dont on parle ensuite et qui désigne les ténèbres, on l'explique et on le distingue en disant : *et il appela les ténèbres nuit* (v. 5), selon ce que nous avons exposé. Voilà donc qui est également clair.

Ce qu'il faut savoir encore, c'est que dans le passage : *Et il fit une séparation entre les eaux etc.* (v. 7), il ne s'agit pas (simplement) d'une séparation locale, de sorte qu'une partie (des eaux) aurait été en haut et une autre en bas, ayant l'une et l'autre la même nature ; le sens est, au contraire, qu'il les sépara l'une de l'autre par une distinction physique, je veux dire par la *forme*, et qu'il fit de cette partie qu'il avait désignée d'abord par le nom d'eau⁽¹⁾ une chose à part, au moyen de la forme physique dont il la revêtit, tandis qu'il donna à l'autre partie une autre forme. Cette dernière c'est l'eau (proprement dite)⁽²⁾ ; c'est pourquoi aussi il dit : *Et l'agréation des eaux, il l'appela mers* (v. 10), te révélant par là que la première eau, dont il est question dans les mots *sur la surface des eaux* (v. 2), n'est pas celle qui est dans les mers, mais qu'une partie, au-dessus de l'atmosphère⁽³⁾, fut distinguée par une forme (particulière), et qu'une autre partie est cette eau (inférieure). Il en est donc de l'expression : *Et il fit une séparation entre les eaux qui sont au-dessous du firmament etc.* (v. 7), comme de cette autre : *Et Dieu fit une séparation entre la lumière et les ténèbres* (v. 4), où

(1) C'est-à-dire, au verset 2, dans les mots *et le souffle de Dieu* (ou l'air) *planait sur la surface des eaux*. Ici, comme on l'a vu, le mot eau désigne l'eau élémentaire ou la sphère de l'élément de l'eau, et la forme dont cette eau fut revêtue, c'est la forme élémentaire.

(2) C'est-à-dire, l'eau terrestre, ou celle des mers, des fleuves, etc.

(3) Par le mot אֶלְהוּא (الهواء), il faut entendre ici l'atmosphère, et non pas la sphère de l'élément de l'air, qui est au-dessus de l'élément de l'eau.

il s'agit d'une distinction par une *forme*. Le firmament (רָקִיעַ) lui-même fut formé de l'eau, comme on a dit : « La goutte du milieu se consolida ⁽¹⁾. » — [L'expression *Et Dieu appela le firmament ciel* (v. 8) a encore le but que je t'ai exposé ⁽²⁾, celui de faire ressortir l'*homonymie* et (de faire comprendre) que le ciel dont il est question d'abord, dans les mots *le ciel et la terre* (v. 1), n'est pas ce que nous appelons (vulgairement) *ciel*, ce qu'on a confirmé par les mots *devant le firmament des cieux* (v. 20), déclarant ainsi que le *firmament* est autre chose que le *ciel*. C'est à cause de cette homonymie que le véritable ciel est aussi appelé quelquefois *firmament*, de même que le véritable firmament est appelé *ciel*; ainsi, on a dit : *Et Dieu les plaça* (les astres) *dans le firmament des cieux* (v. 17). Il est clair aussi par ces mots, — ce qui déjà a été démontré, — que tous les astres, et (même) le soleil et la lune, sont fixés *dans* la sphère ⁽³⁾, parce qu'il n'y a pas de vide dans le monde ⁽⁴⁾; ils ne se trouvent pas à la surface (inférieure) de la sphère, comme se l' imagine le vulgaire, puisqu'on dit *DANS le firmament des cieux*, et non pas *SUR le firmament des cieux*.] — Il est donc clair qu'il y avait d'abord une certaine matière commune, appelée *eau*, qui se distingua ensuite par trois formes : une partie forma les mers, une autre le firmament, et une troisième resta au-dessus de ce firmament; cette dernière est tout entière en dehors de la terre ⁽⁵⁾. On a

(1) Voy. *Beréschith rabbâ*, sect. 4, au commencement (fol. 3, col. 3).

(2) Littéralement : *Est aussi (à expliquer) selon ce que je t'ai exposé*. L'auteur veut parler de l'observation qu'il a faite sur l'expression *et Dieu appela telle chose par tel nom*. Voy. ci-dessus, p. 236, et *ibid.*, note 1. Le passage que nous avons mis entre [] est une *note* qu'il faut séparer du reste du paragraphe, qui traite de l'*eau*.

(3) Cf. ci-dessus, p. 78, note 4; et p. 159-160. — Tous les mss. portent מַרְכֻזָּא, il serait plus correct d'écrire מַרְכֻזָּה.

(4) Si les astres étaient proéminents et qu'ils ne fussent pas fixés dans la voûte même de la sphère, il faudrait nécessairement qu'il y eût un vide entre les différentes sphères.

(5) Par cette troisième partie, l'auteur paraît entendre la sphère de l'*eau élémentaire*.

donc adopté pour ce sujet une autre méthode⁽¹⁾, pour (indiquer) des mystères extraordinaires. — Que cette chose qui est au-dessus du firmament n'a été désignée comme *eau* que par le seul nom, et que ce n'est pas cette eau *spécifique* (d'ici-bas), c'est ce qu'ont dit aussi les docteurs, dans ce passage : « Quatre entrèrent dans le paradis (de la science), etc.⁽²⁾. Rabbi 'Akiba leur dit : Quand vous arriverez aux pierres de marbre pur, ne dites pas *de l'eau ! de l'eau !* car il est écrit : *Celui qui dit des mensonges ne subsistera pas devant mes yeux* (Ps. CI, 7)⁽³⁾. »

(1) L'auteur veut dire, ce me semble, que ce sujet a été traité, dans le récit de la Création, d'une manière plus énigmatique que le reste de ce récit. R. Samuel Ibn-Tibbon appelle le passage qui traite de la séparation des eaux : *חדר אפל מאד וסוד עמוק סתום וחתום*, *une chambre très obscure et un profond mystère, scellé et fermé*. Voy. son traité *Yikkawou ha-ma'im*, chap. 20 (édit. de Presbourg, 1837, p. 137).

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité 'Haghtgâ, fol. 14 b; cf. le t. I de cet ouvrage, p. 110, note 5.

(3) C'est expliquer une énigme par une autre énigme ; car l'auteur ne nous dit pas quel est, selon lui, le sens des paroles obscures de R. 'Akiba, qui ont été la croix des interprètes. Tout ce paragraphe, en général, est très obscur, et il semble que Maïmonide ait voulu se conformer strictement aux prescriptions talmudiques en ne se prononçant qu'à demi-mot sur le *Ma'asé Beréschith* (voy. l'Introduction de cet ouvrage, t. I, p. 10). Il paraît que notre auteur, combinant ensemble les paroles de la Genèse et les théories péripatéticiennes, admettait, entre l'orbite de la lune et notre atmosphère, l'existence des trois éléments du feu, de l'air et de l'eau, formant des sphères qui environnent notre globe. Ces sphères renferment la matière première sublunaire revêtue des formes élémentaires ; ce ne sont là que les éléments *en puissance*, qui, dans notre atmosphère, deviennent éléments *en acte*. Dans la 3^e sphère, ou l'eau, il se forma une séparation appelée le *firmament* (רָקִיעַ) ; la partie supérieure resta l'eau comme *élément* dans toute son abstraction, tandis que la partie inférieure devint l'eau proprement dite, qui remplit les cavités de la terre. Ce serait donc, d'après notre auteur, l'eau supérieure, l'élément humide et froid, que R. 'Akiba aurait désignée par les mots *marbre pur*, et il aurait voulu dire qu'il faut bien se garder d'y voir de l'eau semblable à celle d'ici-bas. Tel me paraît être le sens de l'ensemble de ce paragraphe obscur. Cependant, selon Moïse de Narbonne et quel-

Réfléchis donc, si tu es de ceux qui réfléchissent, quel éclaircissement il (R. 'Akiba) a donné par ce passage, et comment il a révélé tout le sujet, pourvu que tu l'aies bien examiné, que tu aies compris tout ce qui a été démontré dans la *Météorologie*, et que tu aies parcouru tout ce qui a été dit sur chaque point ⁽¹⁾.

Ce qui mérite encore de fixer ton attention, c'est la raison pourquoi, au second jour, on ne dit pas *כי טוב*, *que c'était bien* ⁽²⁾. Tu connais les opinions que les docteurs ont émises à cet égard,

ques autres commentateurs, l'eau inférieure, l'eau des mers, serait elle-même ce qui constitue l'*élément* de l'eau; tandis que par l'eau supérieure, Maïmonide est supposé entendre la couche moyenne de l'air. Selon les péripatéticiens arabes, l'air se divise en trois couches: la première, près de l'élément du feu, est chaude et sèche, et donne naissance à différents météores, tels que les comètes, les étoiles filantes, la foudre, etc.; la deuxième, celle du milieu, est froide et humide, et les vapeurs qui y montent en redescendent sous la forme de pluie, de neige ou de grêle; la troisième, près de la terre, est échauffée par la réverbération des rayons du soleil. Selon les commentateurs, c'est cette dernière couche de l'air que Maïmonide aurait considérée comme la *séparation*, ou le firmament, qui sépare l'eau inférieure, ou celle des mers (laquelle est elle-même l'eau élémentaire), de l'eau supérieure, ou de la deuxième couche de l'air, qui n'est qu'*eau en puissance*. Ce serait donc de cette dernière qu'aurait voulu parler R. 'Akiba en disant qu'il ne faut pas l'appeler *eau*. Voy. les commentaires de Moïse de Narbonne et de Schem-Tob, à notre passage, et le commentaire d'Isaac Abravanel sur le Pentateuque, au verset 6 du I^{er} chapitre de la Genèse, IV^e opinion.

(1) Littéralement: *Tout ce que les gens ont dit sur chaque chose d'elle*. Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent *אנשי החכמה*, au lieu de *האנשים*, leçon qu'ont les mss. Le suffixe dans *מנהא* se rapporte au pluriel *אלֹאֲתָר* (الآثار) (*les signes, les météores*), qui désigne ici la *Météorologie* d'Aristote, appelée par les Arabes: *كتاب في الآثار العلوية*.

(2) La formule *et Dieu vit que c'était bien*, par laquelle l'auteur de la Genèse termine la relation de chaque période de création, ne se trouve pas à celle du second jour, parce que, disent les rabbins, l'œuvre de l'eau ne fut achevée que le troisième jour. Aussi cette formule se trouve-t-elle deux fois dans la relation du troisième jour (versets 10 et 12).

selon leur méthode d'interprétation⁽¹⁾; ce qu'ils ont dit de meilleur, c'est : « que l'œuvre de l'eau n'était pas achevée⁽²⁾. » Selon moi aussi, la raison en est très claire : c'est que, toutes les fois qu'on parle de l'une des œuvres de la création⁽³⁾ dont l'existence se prolonge et se perpétue et qui sont arrivées à leur état définitif, on en dit *que c'était bien*. Mais ce firmament (רקיע) et la chose qui est au-dessus, appelée *eau*, sont, comme tu le vois, enveloppés d'obscurité. En effet, si on prend la chose à la lettre et qu'on ne la considère que superficiellement⁽⁴⁾, c'est là quelque chose qui n'existe pas du tout; car, entre nous et le ciel inférieur, il n'y a d'autre corps que les éléments, et il n'y a pas d'eau au-dessus de l'atmosphère⁽⁵⁾. Et que serait-ce, si quelqu'un s'imaginait que le firmament en question, avec ce qu'il y a sur lui, est au-dessus du ciel⁽⁶⁾? car alors la chose serait ce qu'il y a de plus impossible et de plus insaisissable. Mais (d'un autre côté), si on prend la chose dans son sens ésotérique et selon ce

(1) Le mot *דרש* désigne, chez les rabbins, l'interprétation scolastique, ou allégorique, par opposition à l'explication littérale, appelée *פשוט*.

(2) Voy. *Beréschith rabba*, sect. 3 (fol. 4, col. 1) :

אמר ר' שמואל לפי שלא נגמרה מלאכת המים לפיכך כתוב בשלישי כי טוב שני פעמים אחד למלאכת המים ואחד למלאכתו של יום.

(3) Littéralement : *De l'une des choses créées de l'être (ou du monde)*. Au lieu du mot *הנמצאות*, qu'ont les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, les mss. portent, plus exactement, *המציאות*.

(4) Mot à mot : *Par un examen grossier (ou en gros)*.

(5) C'est-à-dire : Pour celui qui ne connaît pas les doctrines spéculatives de la science physique, il n'existe, entre nous et la partie inférieure du ciel (ou l'orbite de la lune), d'autre corps que les éléments, et il ne comprend pas qu'il puisse y avoir, outre l'eau proprement dite, une autre eau au-dessus de l'atmosphère; car ce qui a été dit de l'eau *élémentaire*, ou de l'eau *en puissance*, lui est complètement inconnu.

(6) L'auteur s'est exprimé ici d'une manière peu exacte; car il veut dire évidemment : si quelqu'un s'imaginait que, par le *raki'a*, ou firmament, il faut entendre le véritable ciel, ou la sphère céleste, de sorte que, selon la théorie biblique, il y aurait de l'eau au-dessus de la sphère céleste.

qu'on a voulu dire (en effet), c'est extrêmement obscur; car il était nécessaire d'en faire un des mystères occultes⁽¹⁾, afin que le vulgaire ne le sût pas. Or, comment serait-il permis de dire d'une pareille chose *que c'était bien*? Les mots *que c'était bien* n'ont d'autre sens, si ce n'est que la chose est d'une utilité manifeste et évidente pour l'existence et la prolongation de cet univers. Mais la chose dont le (véritable) sens est caché, et qui extérieurement ne se présente pas telle qu'elle est, quelle est donc l'utilité qui s'y manifeste aux hommes, pour qu'on puisse en dire *que c'était bien*? — Il faut que je t'en donne encore une autre explication : c'est que, bien que cette chose⁽²⁾ forme une partie très importante de la création, elle n'est pas cependant un but qu'on ait eu en vue pour la prolongation de durée de l'univers⁽³⁾, de sorte qu'on eût pu en dire *que c'était bien*; mais (elle a été faite) pour une certaine nécessité urgente, (c'est-à-dire) afin que la terre fût à découvert. Il faut te bien pénétrer de cela.

Il faut que tu saches encore que, selon l'explication des docteurs, les herbes et les arbres, Dieu ne les fit pousser de la terre qu'après l'avoir arrosée de pluie⁽⁴⁾, de sorte que le passage : *Et une vapeur monta de la terre* (Genèse, II, 6) parle d'une circonstance antérieure, qui précéda (cet ordre :) *Que la terre fasse*

(1) Ibn-Tibbon a מן הסודות החתומים (des mystères *scellés*); il lisait : אלמכתומה avec un *câf* ponctué (المكتومة), mais tous nos mss. ont אלמכתומה sans point (المكتومة), et de même Al-'Harîzi : מן הסודות הנסתרות (des mystères *cachés*).

(2) C'est-à-dire, la séparation des eaux au moyen du firmament.

(3) C'est-à-dire : La création du *raki'a*, ou firmament, n'avait pas pour but la prolongation de durée de l'ensemble de l'univers; car le monde aurait pu exister et se perpétuer sans le firmament et la séparation des eaux.

(4) Littéralement : *Que les docteurs ont déjà exposé que les herbes et les arbres que Dieu fit pousser de la terre, il ne les fit pousser qu'après avoir fait pleuvoir sur elle.* — Voy. *Beréschith rabbâ*, sect. 13 (fol. 11, col. 2) : אלו ואלו לא צמחו עד שירדו עליהם גשמים.

pousser des végétaux (*ibid.*, I, 11). C'est pourquoi Onkelos traduit : ועננא הוה סליק מן ארעא « et une vapeur *était* montée de la terre. » C'est d'ailleurs ce qui résulte clairement du texte même : *Aucune plante des champs n'était encore sur la terre* (*ibid.*, II, 5). Voilà donc qui est clair. — Tu sais, ô lecteur ! que les principales causes de la *naissance* et de la *corruption*, après les forces des sphères célestes ⁽¹⁾, sont la lumière et les ténèbres, à cause de la chaleur et du froid qu'elles ont pour conséquence ⁽²⁾. C'est par suite du mouvement de la sphère céleste que les éléments se mêlent ensemble, et leur mélange varie en raison de la lumière et des ténèbres. Le premier mélange qui en naît, ce sont les deux espèces d'*exhalaisons* ⁽³⁾ qui sont la première cause de tous les phénomènes supérieurs, du nombre desquels est la pluie, et qui sont aussi les causes des minéraux, et ensuite, de la composition des plantes, à laquelle succède celle des animaux et enfin celle de l'homme ⁽⁴⁾. Les ténèbres ⁽⁵⁾ sont la nature de l'être de tout le monde inférieur, et la lumière lui

(1) Voy. ci-dessus, chap. X, p. 89.

(2) Cf. le t. I, p. 362, et *ibid.*, note 2.

(3) Voy. Aristote, *Météorolog.*, liv. II, chap. 4 : Ἔστι γὰρ δύο εἶδη τῆς ἀναθυμιάσεως, ὥς φαμεν, ἡ μὲν ὑγρὰ ἡ δὲ ξηρὰ • καλεῖται δ' ἡ μὲν ἄτμις, ἡ δὲ τὸ μὲν ὅλον ἀνώνυμος, τῷ δ' ἐπὶ μέρους ἀνάγκη χρωμένους καθόλου προσαγορεύειν αὐτὴν οἶον καπνόν. *Ibid.*, liv. III, chap. 6 : Δύο μὲν γὰρ αἱ ἀναθυμιάσεις, ἡ μὲν ἄτμιδώδης ἡ δὲ καπνώδης, ὥς φαμεν, εἰσὶν. Cf. Ibn-Sinâ, dans l'ouvrage de Schahrestâni, p. 410 et suiv. (trad. all., t. II, p. 306 et suiv.). — Le duel אַלְבַּחְאֲרָאן (البخاران) désigne ici à la fois les deux espèces d'*exhalaisons* (ἀναθυμιάσεις), dont l'une (ἄτμις, *vapeur*) est particulièrement désignée en arabe par le mot بخار, et l'autre (καπνός, *fumée*) par le mot دخان.

(4) Cf. le t. I, p. 360 et *ibid.*, note 2.

(5) Le texte porte : וְאֵן אֶלְטֵלְאִים, et que les ténèbres; la conjonction וְאֵן, et que, se rattache au commencement de ce passage אֵן...עַלְמַת, tu sais que, etc.

survient (comme accident) ⁽¹⁾; il te suffit (de voir) que, dans l'absence de la lumière, tout reste dans un état immobile. — L'Écriture, dans le *récit de la Création*, suit absolument le même ordre, sans rien omettre de tout cela ⁽²⁾.

Ce qu'il faut savoir encore, c'est qu'ils (les docteurs) disent ⁽³⁾: « Toutes les œuvres de la création furent créées dans leur stature (parfaite), avec toute leur intelligence ⁽⁴⁾ et dans toute leur beauté »; ce qui veut dire que tout ce qui a été créé l'a été dans sa perfection quantitative, avec sa forme parfaite et avec ses plus belles qualités ⁽⁵⁾. Ce sont ces dernières qu'indique le mot לצביונם (dans leur *beauté*) qui vient de צבי, *beauté, ornement*, par exemple : *le plus beau* (צבי) *de tous les pays* (Ezéch., XX, 6). Sache bien cela; car c'est là un principe important, parfaitement vrai et clair.

Ce qui doit être un sujet de sérieuse méditation, c'est qu'après avoir parlé de la création de l'homme, dans les six jours de la création, en disant : *il les créa mâle et femelle* (Gen., I, 27), et après avoir entièrement conclu (le récit de) la création, en di-

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont : מקרי חוצה לו מתחרש טאר עליה, ce qui est une double traduction des mots arabes עליו מחוץ. Les mss. ont seulement : מקרי חוצה לו, et 'Al-'Harizi : והאור דבר : מתחרש עליו.

(2) L'auteur veut dire que l'Écriture parle également de tout ce qui vient d'être dit; après la sphère céleste, mentionnée au premier verset de la Genèse, on parle des éléments, de la lumière et des ténèbres, des exhalaisons (II, 6), des plantes, des animaux, et enfin de l'homme.

(3) Voy. Talmud de Babylone, *Rosch-ha-schanâ*, fol. 11 a; 'Hullin, fol. 60 a.

(4) Le mot לרעתן, que notre auteur applique à la *forme*, se rapporte aux êtres raisonnables; toutes les créatures, disent les rabbins, sortirent de la main du Créateur, non pas en germe, mais dans leur état le plus développé et le plus parfait.

(5) Le texte dit : *Avec ses plus beaux accidents*; c'est-à-dire que les êtres, au moment de la création, possédaient aussi extérieurement toutes les belles qualités accidentelles dont ils étaient susceptibles.

sant : *Ainsi furent achevés le ciel et la terre et toute leur armée* (*ibid.*, II, 1), on ouvre un nouveau chapitre, (pour raconter) comment Ève fut créée d'Adam. On y parle de l'*arbre de la vie* et de l'*arbre de la science*, de l'aventure du serpent et de ce qui en arriva, et on présente tout cela comme ayant eu lieu après qu'Adam eut été placé dans le jardin d'Eden. Tous les docteurs tombent d'accord que tout cet événement eut lieu le vendredi, et que rien ne fut changé, en aucune façon, après les six jours de la création. Il ne faut donc rien voir de choquant dans aucune de ces choses; car, comme nous l'avons dit, il n'y avait encore jusque-là aucune nature fixe⁽¹⁾.

Outre cela, ils ont dit d'autres choses que je dois te faire entendre, en les recueillant dans différents endroits, et je dois aussi appeler ton attention sur certains points, comme ils ont fait eux-mêmes à notre égard⁽²⁾. Il faut savoir que tout ce que je vais te citer ici des discours des docteurs sont des paroles d'une extrême perfection, dont l'interprétation était claire pour ceux à qui elles s'adressaient, et qui sont d'une très grande précision. C'est pourquoi je n'en pousserai pas trop loin l'explication et je ne les

(1) Littéralement : *Selon ce que nous avons dit qu'il n'y avait encore, etc.* C'est-à-dire : jusqu'à la fin du sixième jour, la nature des choses n'était pas encore établie par des lois immuables; il n'y a donc rien de choquant dans les relations du II^e chapitre de la Genèse, dès qu'on admet que tout se passa dans le courant du sixième jour. Comparez ce que l'auteur a dit plus haut (p. 235) au sujet de la lumière, en citant l'exemple du laboureur et des semailles.

(2) Littéralement : *Et je te ferai aussi remarquer certaines choses comme ils nous (les) ont fait remarquer eux-mêmes.* L'auteur veut dire qu'il fera comme ont fait les docteurs, en se bornant à appeler l'attention du lecteur sur certains points, sans développer ses idées. — Au lieu de נְבוֹנוֹת, les deux mss. de Leyde ont נְבוֹנוֹ, sans suffixe; de même les deux versions hébraïques : כִּמּוֹ שֶׁהָעִירוּ.

exposerai pas longuement⁽¹⁾, afin de ne pas *révéler un secret*⁽²⁾; mais il suffira, pour les faire comprendre à un homme comme toi, que je les cite dans un certain ordre et avec une rapide observation.

C'est ainsi qu'ils disent⁽³⁾ qu'Adam et Ève furent créés ensemble, unis dos contre dos; (cet homme double) ayant été divisé, il (Dieu) en prit la moitié, qui fut Ève, et elle fut donnée à l'autre (à Adam) pour compagne⁽⁴⁾. Les mots *אֶחָד מִצַּלְעָתָיו* (Gen., II, 21) signifient (dit-on) *un de ses deux côtés*⁽⁵⁾, et on a cité pour preuve *צֶלַע הַמִּשְׁכָּן* (Exode, XXVI, 20, etc.), que le *Targoum* rend par *מִטָּר מִשְׁכָּנָא*, *côté du tabernacle*, de sorte, disent-ils, qu'ici (il faudrait traduire): *מִן מִטָּרוֹהֵי*, *de ses côtés*. Comprends bien comment on a dit clairement qu'ils étaient en quelque sorte *deux* et que cependant ils ne formaient qu'un, selon ces mots: *un membre de mes membres et une chair de ma chair* (Gen., II, 23), ce qu'on a encore confirmé davantage, en disant

(1) Les deux traducteurs hébreux ont pris les mots *וְלֹא אֲבַסְטָהָא* dans le sens de *je ne les rendrai pas simples*, c'est-à-dire, je n'en ferai pas connaître le sens clairement et simplement. Ibn-Tibbon traduit: *וְלֹא אֲפָרֵשׁ פֶּשֶׁטָם*; Al-'Harîsi: *וְלֹא אֲשִׁימָם פְּשׁוּטִים*.

(2) Par les mots hébreux *מִגְלָה סוּר*, l'auteur fait allusion à un passage des Proverbes, XI, 13.

(3) L'auteur a en vue un passage du *Beréschith rabbâ*, sect. 8, au commencement (fol. 6, col. 2), où il est dit qu'Adam fut créé à la fois homme et femme, et qu'il avait deux visages (*רֵיו פְּרָצוּפִין*), tournés de deux côtés; cf. Talmud de Babylone, 'Eroubin, fol. 18 a. Ce passage rappelle la fable de l'*Androgyne*, dans le *Festin* de Platon (p. 189).

(4) Ibn-Tibbon traduit *וְהוּבָא אֵלָיו*; Al-'Harîzi traduit plus exactement *וְהָקְבִיל אֹתוֹ בָּה*: les mots *וְהָקְבִיל אֹתוֹ בָּה* (*وَقَوَّبَ بِهٖ*) signifient littéralement: *et elle (cette moitié) fut placée vis-à-vis de lui*. Ibn-Falaquéra a déjà fait observer que l'auteur fait allusion aux mots *עֹזֵר כְּנִגְדּוֹ*, *un aide vis-à-vis de lui* (Genèse, II, 18, 20). Voy. *Moré ha-Moré*, Appendice, p. 155.

(5) La traduction d'Ibn-Tibbon *אֶחָד מִחֻלְקָיו* (*une de ses parties*) est inexacte; voy. Ibn-Falaquéra, *l. c.*

que les deux ensemble étaient désignés par un seul nom : *Elle sera appelée ISCHA, parce qu'elle a été prise du ISCH (ibid.)*; et, pour faire mieux encore ressortir leur union, on a dit : *Il s'attachera à sa femme, et ils seront une seule chair (ibid., v. 25)*. — Combien est forte l'ignorance de ceux qui ne comprennent pas qu'il y a nécessairement au fond de tout cela une certaine idée ! Voilà donc qui est clair ⁽¹⁾.

Un autre sujet qu'ils ont exposé dans le *Midrasch* et qu'il faut connaître est celui-ci : Le serpent, disent-ils, était monté par un cavalier, et il était aussi grand qu'un chameau ; ce fut son cavalier qui séduisit Ève, et ce cavalier fut *Sammaël* ⁽²⁾. Ce nom, ils l'appliquent à Satan : ils disent, par exemple, dans plusieurs endroits, que Satan voulait faire faillir notre père Abraham, en sorte qu'il ne consentît pas à offrir Isaac (en holocauste), et de même il voulut faire faillir Isaac, en sorte qu'il n'obéît pas à son père ; et, dans cette occasion, je veux dire, au sujet du sacrifice d'Isaac, ils s'expriment ainsi : « *Sammaël* se rendit auprès de notre père Abraham et lui dit : Eh quoi, vieillard, tu as donc perdu ton bon sens, etc. ⁽³⁾. » Il est donc clair que *Sammaël* est Satan. Ce nom, de même que celui du *na'hasch* (serpent), indique une certaine idée ; en rapportant comment ce dernier vint

(1) L'auteur veut dire : Il est clair que ce récit renferme une certaine idée philosophique ; il se contente de l'indiquer, mais ne juge pas convenable de l'exposer clairement. Selon les commentateurs, l'auteur voyait dans ce récit une allusion à l'union de la matière et de la forme, qui, dans notre pensée, sont deux choses distinctes, mais qui, en réalité, sont toujours unies ensemble et que la parole créatrice fit au même instant sortir du néant. L'auteur paraît faire allusion à la même idée au chap. VI de la I^{re} partie, en disant que le mot ISCHA (femme) a été employé métaphoriquement pour toute chose destinée et prête à se joindre à une autre chose, ce qui indique la *matière première* destinée à recevoir la *forme*, ou le *mâle* (ISCH), et que nous en séparons dans notre pensée.

(2) Voy. *Pirké rabbi-'Eliézer*, chap. XIII.

(3) Voy. *Beréschith rabbâ*, sect. 56 (fol. 49, col. 4).

tromper Ève, ils disent : « Sammaël était monté sur lui ; mais le Très-Saint se riait du chameau et de son cavalier ⁽¹⁾. »

Ce qui mérite encore de fixer ton attention, c'est que le serpent n'eut aucune espèce de rapport avec Adam et ne lui adressa pas la parole, mais qu'il ne conversa et n'eut de communication qu'avec Ève ; ce fut par l'intermédiaire d'Ève qu'il arriva du mal à Adam et que le serpent le perdit. La parfaite inimitié n'a lieu qu'entre le serpent et Ève, et entre la postérité de l'un et celle de l'autre, bien que sa *postérité à elle* (זרעה) soit indubitablement celle d'Adam ⁽²⁾. Ce qui est encore plus remarquable, c'est que ce qui enchaîne le serpent à Ève, c'est-à-dire la postérité de l'un à celle de l'autre, c'est (d'une part) la *tête* et (d'autre part) le *talon*, de sorte qu'elle le dompte *par la tête* ⁽³⁾, tandis que lui il la dompte *par le talon* ⁽⁴⁾. Voilà donc qui est également clair.

(1) Encore ici, l'auteur ne se prononce pas sur l'idée philosophique qu'il croit être cachée sous ce récit et indiquée par les noms qui y sont employés. Selon les commentateurs, le mot נָחָשׁ, *serpent*, indiquerait la faculté imaginative et serait en rapport avec le mot נִחְשׁ qui désigne la *divination*, où l'imagination joue un grand rôle ; le nom de Sammaël viendrait du verbe נָמַד, *aveugler*, et indiquerait la faculté appétitive, ou la concupiscence, qui aveugle l'homme ; enfin, Dieu qui se rit du chameau (serpent) et de son cavalier, c'est l'intelligence.

(2) Il faut se rappeler que Dieu dit au serpent : *Et je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre la postérité et la sienne* (Genèse, III, 15). — Ainsi que nous venons de le dire, le serpent représente la faculté imaginative ; l'auteur veut indiquer ici, à ce qu'il paraît, ce sens allégorique : Que l'imagination n'affecte pas directement l'intelligence, représentée par Adam, et qu'elle ne trouble cette dernière que par un intermédiaire, qui est, ou la matière, ou la faculté sensible, représentée par Ève.

(3) C'est-à-dire, en le frappant sur la tête.

(4) Les commentateurs ne donnent que des explications peu satisfaisantes sur l'allégorie que l'auteur a pu avoir en vue dans ce dernier passage ; la plus plausible me paraît être celle de Schem-Tob, qui s'exprime à peu près ainsi : La postérité de la femme, ou l'être humain, par sa faculté rationnelle et spéculative, ou par son intelligence, l'emporte sur

Voici encore un de ces passages étonnants, dont le sens littéral est extrêmement absurde, mais (dans lesquels), dès que tu auras parfaitement bien compris les chapitres de ce traité, tu admireras l'allégorie pleine de sagesse et conforme à (la nature de) l'être⁽¹⁾. « Au moment, disent-ils, où le serpent s'approcha d'Ève, il l'entacha de souillure. Les israélites s'étant présentés au mont Sinäi, leur souillure a été enlevée; quant aux gentils, qui ne se sont pas présentés au mont Sinäi, leur souillure n'a pas été enlevée⁽²⁾. » Médite aussi là-dessus⁽³⁾.

Un autre passage qu'il faut connaître est celui-ci : « L'arbre de la vie a (une étendue de) cinq cents ans de marche, et toutes les eaux de la création se répandent de dessous lui⁽⁴⁾. » On y a

l'imagination, qui a son siège dans la tête et en détruit les fantômes. Mais souvent la faculté imaginative et les passions qui en naissent frappent l'homme *au talon*, c'est-à-dire l'empêchent de marcher en avant, de développer ses facultés intellectuelles et d'arriver à la conception des choses *intelligibles*.

(1) Plus littéralement : *Du nombre des passages étonnants, etc., est ce qu'ils disent*. Tous les mss. ont והו קולהם, et de même Ibn-Tibbon : והוא אמרם; ces mots étant le *conséquent* des mots ומן אל אקאויל, il eût été plus correct d'écrire הו, sans le ו conjonctif. C'est sans doute l'auteur lui-même qui a écrit והו, par inadvertance. — Quant au mot פהמה, Ibn-Tibbon l'a considéré comme un verbe passif (فُهْمَت), dont le sujet est פצול, et l'a traduit par וישויבנו; mais le verbe פהמ qui suit montre avec évidence qu'il faut prononcer فُهْمَت, verbe actif, dont פצול est le régime.

(2) Voy. Talmud de Babylone, *Schabbâth*, fol. 146 a; *Yebamôth*, fol. 103 b. Le sens du passage, selon Maïmonide, paraît être celui-ci : La faculté imaginative, en éveillant les passions, entache l'homme de souillure; les Israélites, en recevant une loi morale qui dompta leurs passions, se sont purifiés de cette souillure, dont les païens restaient toujours entachés.

(3) Le verbe חדבר doit être prononcé خَذَبَر, impératif de la V^e forme, et c'est à tort qu'Ibn-Tibbon l'a traduit par והנהיג (mss. והנהיגו). Al-'Harizi l'a mieux rendu par והעיר מחשבך לזה.

(4) Voy. *Beréschth rabbâ*, sect. 15 (fol. 13, col. 2); Talmud de Jérusalem, *Berakhôth*, chap. I, et le commentaire *Yephé mareh*, *ibid.*, § 4.

déclaré qu'on a pour but (de désigner) par cette mesure l'épaisseur de son corps, et non pas l'étendue de ses branches : « Le but de cette parole, disent-ils, n'est pas son branchage, mais c'est son tronc (קורח) ⁽¹⁾ qui a (une étendue de) cinq cents ans de marche. » Par קורח, on entend son bois épais qui est debout; ils ont ajouté cette phrase complémentaire ⁽²⁾, pour compléter l'explication du sujet et lui donner plus de clarté. Voilà donc qui est clair aussi ⁽³⁾.

Il faut aussi connaître le passage suivant : « Quant à l'*arbre de la science*, le Très-Saint n'a jamais révélé cet arbre à aucun

(1) La plupart des mss. ar. du *Guide* et la version d'Al-'Harîzi ont כוורח; mais nos éditions du *Midrasch* et du Talmud de Jérusalem ont קורח, et cette leçon se trouve aussi dans un ancien ms. du *Beréschith rabbâ* que possède la Bibliothèque impériale. Le mot קורה, qui signifie *poutre*, est ici employé dans le sens de *tronc d'arbre*.

(2) Au lieu de ההשאלה, qu'ont ici les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire ההשלמה comme l'ont les mss. de cette version et celle d'Al-'Harîzi.

(3) Encore ici, on ne peut qu'entrevoir le sens allégorique que l'auteur trouvait dans les paroles des docteurs. Ce qu'il y a de plus probable, c'est qu'il voyait dans l'*arbre de la vie* la science qui est la véritable vie de l'âme humaine. Cette science embrasse une étendue de cinq cents ans de marche, c'est-à-dire elle s'étend sur tout ce qui existe au-dessous de la sphère de la lune; car, selon les rabbins, il y a cinq cents ans de chemin de la terre au ciel ou à la dernière des sphères célestes : מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה (Talmud de Babylone, 'Haghighâ, fol. 13 b; cf. la III^e partie de cette ouvrage, chap. XIV). Ces choses sublunaires, qui seules sont complètement accessibles à la science humaine, sont désignées par le *tronc* de l'arbre; ses branches, qui s'étendent bien au delà de la sphère de la lune, représentent la science des sphères célestes et la métaphysique, dont l'homme ne peut acquérir qu'une connaissance plus ou moins imparfaite. Cf. les commentaires d'Ephôdi et de Schem-Tob.

homme et ne le révélera jamais⁽¹⁾. » Et cela est vrai ; car la nature de l'être l'exige ainsi⁽²⁾.

Le passage suivant mérite également que tu l'apprennes : « *Et l'Éternel Dieu prit l'homme* (Genèse, II, 15), c'est-à-dire, il l'éleva ; *et il l'établit* (ויניחהו) *dans le jardin d'Eden*, c'est-à-dire, il lui donna le repos (הניח לו)⁽³⁾. » On n'a donc pas entendu le texte⁽⁴⁾ (dans ce sens) qu'il (Dieu) l'aurait retiré d'un endroit et placé dans un autre endroit, mais (dans ce sens allégorique) qu'il *éleva* le rang de son être, au milieu de ces êtres qui naissent et périssent, et qu'il l'établit dans une certaine position⁽⁵⁾.

Un autre point qu'il faut te faire remarquer, c'est avec quelle sagesse les deux fils d'Adam furent désignés par les noms de

(1) Voy. *Beréschth rabbâ*, sect. 15, à la fin, où, après avoir rapporté les opinions de plusieurs docteurs sur l'espèce à laquelle appartenait l'arbre de la science, on cite celle de R. Josua ben-Levi, qui disait que l'arbre de la science ne devait jamais être désigné avec précision, afin qu'aucun homme ne pût connaître le fruit qui avait conduit au péché.

(2) Pour comprendre ce passage, il faut se rappeler la distinction que l'auteur a établie, au chap. II de la I^{re} partie, entre la connaissance du vrai et du faux et celle du bien et du mal. L'intelligence, par laquelle l'homme connaît le vrai et le faux, fut donnée à l'homme dès le moment de la création, et c'est elle qui le rendait semblable à Dieu ; mais la connaissance de ce qui est beau ou laid, bien ou mal, n'est qu'une suite du péché de l'homme et de la perte de son état d'innocence. Selon l'auteur donc, le passage du *Midrasch* qui vient d'être cité veut dire que ce n'est pas Dieu qui révèle directement à l'homme, en lui donnant l'intelligence, la connaissance de ce qui est beau ou laid, bienséant ou inconvenant, et que les objets de cette connaissance n'existeraient pas pour lui, s'il n'avait pas péché et s'il n'était pas entraîné par ses désirs et ses mauvais penchants.

(3) Voy. *Beréschth rabbâ*, sect. 16 (fol. 14, col. 1).

(4) Ibn-Tibbon (ms.) a לא אמרו זה הלשון, ce qui est un contre-sens ; car le mot אלנץ désigne ici le verset biblique. Al-'Harizi dit plus exactement אין זה הפסוק להעלותו וכו'.

(5) C'est-à-dire, dans une situation morale qui l'élevait au-dessus de tous les êtres d'ici-bas, et c'est cette situation qui est désignée allégoriquement par les mots *jardin d'Eden*.

Kaïn et de Hebel (Abel), que ce fut Kaïn qui tua Hebel *au champ* (Genèse, IV, 8), qu'ils périrent tous deux, bien que celui qui avait exercé la violence fût traité avec indulgence⁽¹⁾, et enfin qu'il n'y eut d'existence durable que pour *Scheth* : *Car Dieu m'a établi* (SCHATH) *une autre postérité* (*ibid.*, v. 25). Tout cela est justifié⁽²⁾.

Ce qui mérite encore de fixer ton attention, c'est le passage : *Et l'homme imposa des noms, etc.* (*ibid.*, II, 20), qui nous ap-

(1) Le verbe אָמַחַל est au passif אֶמְחָל. La traduction d'Ibn-Tibbon, שְׁהָאֲרִיךְ (pour שְׁהָאֲרִיךְ אָף), n'est pas tout à fait exacte ; quelques mss. ont שְׁנַמְחָל. Al-'Harizi traduit : וְאִם הָאֲרִיכוֹ חַיִּי הַמַּתְגַּבֵּר וְהַרוֹצֵחַ.

(2) L'auteur se borne à appeler la méditation du disciple sur le sens symbolique des noms de Kaïn, de Hébel et de Scheth, et sur les allégories que renferme le récit biblique. Le silence que garde l'auteur sur sa véritable pensée a donné lieu à des explications variées ; les commentateurs s'accordent généralement à voir dans les trois fils d'Adam les symboles de différentes facultés de l'âme rationnelle. Kaïn représente la faculté des *arts pratiques*, nécessaires à la conservation du corps, et dont l'un des principaux est l'agriculture ; le nom de *Kaïn*, que le texte biblique met en rapport avec le verbe *kanâ* (acquérir), signifie *acquisition, possession*. Hébel représente la *réflexion*, qui juge de l'opportunité des actions au point de vue moral, et qui détermine le régime de l'individu et des sociétés, représenté par l'image du pasteur. Le nom de *Hébel*, qui signifie *vanité*, indique que la faculté de la réflexion, quoique supérieure à celle des arts pratiques, est une chose vaine et périssable ; car ce qui reste de l'homme après la mort, c'est la seule *intelligence*, représentée par *Schéth*, qui seul, parmi les fils d'Adam, ressemblait à son père créé à l'image de Dieu, comme l'a fait observer l'auteur dans la 1^{re} partie de cet ouvrage, chap. VII. Si Kaïn tue Hébel *au champ*, cela indique que l'homme qui vit en dehors des habitudes et des lois sociales ne possède pas des notions exactes de ce qui est juste ou injuste, et se livre à la violence. Voy. les commentaires de Moïse de Narbonne et d'Ephôdi ; et cf. le passage de Maïmonide sur la partie rationnelle de l'âme, cité dans le t. I de cet ouvrage, p. 210, note 1. Voy. aussi, sur notre passage, le commentaire d'Isaac Abravanel sur le Pentateuque, Genèse, chap. IV, versets 1-8.

prend que les langues sont *conventionnelles* et non pas *naturelles* ⁽¹⁾, comme on l'a cru ⁽²⁾.

Ce qui enfin mérite encore la méditation, ce sont les quatre mots employés pour (désigner) le rapport entre le ciel ⁽³⁾ et Dieu, à savoir : **ברא** *créer*, **עשה** *faire*, **קנה** *acquérir*, *posséder*, et **אל** *Dieu*. On dit, par exemple : *Dieu créa* (**ברא**) *le ciel et la terre* (Gen., I, 1); *au jour où Dieu fit* (**עשה**) *terre et ciel* (*ibid.*, II, 4); *auteur ou possesseur* (**קנה**) *du ciel et de la terre* (*ibid.*, XIV, 19 et 22); *le Dieu* (**אל**) *de l'univers* (*ibid.*, XXI, 33) ⁽⁴⁾; *Dieu* (**אלהי**)

(1) C'est-à-dire, que les mots sont une chose de pure convention, et qu'ils n'ont pas pris leur origine dans la nature même des choses qu'ils servent à désigner. C'est ce qui résulte, selon l'auteur, du passage en question, où l'on attribue la dénomination de tous les êtres à la seule *volonté* d'Adam, qui invente les noms au hasard.

(2) L'auteur paraît faire allusion à un passage du *Midrasch*, où il est dit que la sagesse d'Adam, c'est-à-dire sa connaissance des choses de la nature, était supérieure à celle des anges; car ces derniers ignoraient la nature des choses sublunaires et ne savaient pas les appeler par leurs noms, tandis qu'Adam savait donner à chaque animal le nom qui lui convenait naturellement et qui en caractérisait l'être : **אמר לזה נאה לקרותו שור ולזה ארי ולזה סוס ולזה חמור ולזה גמל ולזה נשר וכן כלם שנאמר ויקרא האדם שמות לכל הבהמה וגו'**. Voy. le *Midrasch Tan'houma*, liv. des Nombres, section חקת (édit. de Vérone, fol. 77, col. 1); *Beréschith rabbâ*, sect. 17 (fol. 14, col. 3). Les mots **לזה נאה לקרותו וכו'**, *celui-ci il convient de l'appeler, etc.*, sont expliqués par Isaac Abravanel en ces termes : **לפי שלא היו אותם השמות מוסכמים כפי הרצון בלבד** : « Parce que ces noms n'étaient pas simplement conventionnels et arbitraires, mais posés et dérivés de manière à convenir à la nature des objets et à leurs formes. » Voy. la dissertation d'Abravanel sur la sagesse de Salomon, chap. 2, dans son commentaire sur le livre des Rois, chap. III, v. 6 et suiv. (*Commentarius in prophetas priores*, Lipsiæ, 1686, fol. 210, col. 3). Cette opinion des anciens rabbins, qui est combattue ici par Maïmonide, est aussi adoptée par R. Juda ha-Lévi, dans son *Khozari*, liv. IV, § 25 (édition de Buxtorf, p. 303).

(3) Par *ciel*, il faut entendre ici l'ensemble de l'univers.

(4) Voy. le t. I, p. 3, note 2.

du ciel et Dieu de la terre (*ibid* , XXIV, 3). Quant aux expressions : *אשר כוננחה* (*la lune et les étoiles*) *que tu as ÉTABLIES* (Ps. VIII, 4), *טפחה שמים* (*et ma droite*) *a MESURÉ par palmes les cieux*, *נוטה שמים*, *qui ÉTEND les cieux* (Ps. CIV, 2), elles sont toutes renfermées dans *עשה*, *faire*. Pour ce qui est du verbe *יצר*, *former*, il ne se rencontre pas (dans ce sens)⁽¹⁾. Il me semble, en effet, que ce verbe s'applique à la formation de la figure et des linéaments, ou à un des autres accidents ; car la figure et les linéaments sont également des accidents. C'est pourquoi on dit : *יוצר אור*, *qui forme la lumière* (Isaïe, XLV, 7), car celle-ci est un accident ; *יוצר הרים*, *qui forme les montagnes* (Amos, IV, 13), signifie *qui en fait la figure* ; il en est de même de *יְיָ אֱלֹהִים*, *l'Éternel Dieu forma*, etc. (Genèse, II, 7 et 19). Mais, en parlant de cet être qui comprend l'ensemble de l'univers, c'est-à-dire le ciel et la terre, on emploie le verbe *ברא*, *créer*, qui, selon nous, signifie *produire du néant*. On dit aussi *עשה*, *faire*, (ce qui s'applique) aux formes⁽²⁾ spécifiques qui leur ont été données, je veux dire à leurs caractères physiques. On leur a appliqué le verbe *קנה*, *posséder*, parce que Dieu les domine, comme le maître domine ses esclaves ; c'est pourquoi il est appelé *le Seigneur de toute la terre* (Josué, III, 11, 13) et (simplement) *ה'הארץ*, *le Seigneur* (Exode, XXIII, 17 ; XXXIV, 23). Mais, comme⁽³⁾ il n'y a pas de *Seigneur* sans qu'il y ait en même temps une

(1) L'auteur veut dire que ce verbe n'est jamais employé lorsqu'il s'agit de la création du ciel et de la terre, ou de l'ensemble de l'univers ; car, en parlant de la terre seule, on dit aussi *יוצר ארץ* (Isaïe, XLV, 18), ce que l'auteur interprétait sans doute comme *יוצר הרים*.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont *ליצירותיו*, *à ses créatures*, ce qui évidemment est une faute ; les mss. portent *לצורותיו* ; mais il faut lire, d'après l'arabe, *לצורותיהם*, *à leurs formes*, où le suffixe se rapporte au ciel et à la terre.

(3) Tous les mss. ont *ולמא* avec *ו*, et ce mot par conséquent commence une nouvelle phrase. Dans plusieurs mss. de la version d'Ibn-Tibbon, le mot *והארץ* est suivi de *כאשר*, qui manque dans les éditions ; mais il faut lire *וכאשר*. Ce qui a causé l'erreur, c'est qu'on ne s'est pas aperçu que le mot *והארץ* forme une seconde citation biblique.

possession, ce qui semblerait supposer une certaine matière préexistante⁽¹⁾, on a (plutôt) employé les verbes ברא, *créer*, et עשה, *faire*. Quand on dit אלהי השמים, *Dieu du ciel*, et אל עולם, *Dieu de l'univers*, c'est au point de vue de la perfection de Dieu et de la perfection de ces derniers; lui, il est ELOHÎM, c'est-à-dire *gouvernant*, et eux, ils sont *gouvernés*⁽²⁾. Il ne faut pas y voir l'idée de *domination*, car c'est là le sens de קונה, *possesseur*; (en disant ELOHÎM) c'est au point de vue du *rang*⁽³⁾ que Dieu occupe dans l'être et de leur rang à eux⁽⁴⁾; car c'est lui, et non pas le ciel, qui est Dieu. Il faut le bien pénétrer de cela.

Ces observations sommaires⁽⁵⁾, avec ce qui précède et ce qui sera dit encore sur ce sujet, sont suffisantes par rapport au but qu'on s'est proposé dans ce traité et par rapport au lecteur⁽⁶⁾.

(1) Littéralement : *Et cela incline vers la croyance de l'éternité d'une certaine matière*. L'auteur veut dire : comme il y a une corrélation entre le maître et la possession, et que le mot קונה, *possesseur*, appliqué au créateur, paraît impliquer la préexistence d'une matière, on a généralement employé, pour désigner l'acte de la création, les verbes ברא (*créer*) et עשה (*faire*), qui renferment l'idée de *produire du néant*.

(2) Cf. le t. I, chap. II, p. 37, et ci-dessus, chap. VI, p. 66.

(3) Sur le sens du mot קנה, cf. le t. I, p. 52, note 2.

(4) C'est-à-dire, de celui du ciel et de l'univers. Le suffixe dans וְהַחֲזָהּ est mis, ainsi que les pronoms précédents, au féminin singulier, et non pas au duel, parce que les deux choses se confondaient dans la pensée de l'auteur, de sorte qu'il n'a eu égard qu'au mot féminin אֱלֹהִים, *le ciel*, comme on le voit à la fin de cette phrase, où il est dit mot à mot : *Car c'est lui qui est Dieu et non pas elle, je veux dire אֱלֹהִים (le ciel)*.

(5) Littéralement : *Ces mesures, ou ces quantités-ci*.

(6) C'est-à-dire : elles suffisent pour le lecteur intelligent et instruit que l'auteur a eu en vue.

CHAPITRE XXXI.

Tu as peut-être déjà reconnu la raison pourquoi on a tant insisté sur la loi du sabbat et pourquoi elle a (pour pénalité) la *lapidation*, de sorte que le prince des prophètes a (en effet) infligé la mort à cause d'elle⁽¹⁾. Elle occupe le troisième rang après l'existence de Dieu et la négation du dualisme [car la défense d'adorer un autre être que lui n'a d'autre but que d'affirmer l'unité]⁽²⁾. Tu sais déjà, par mes paroles⁽³⁾, que les idées ne se conservent pas si elles ne sont pas accompagnées d'actions qui puissent les fixer, les publier et les perpétuer parmi le vulgaire. C'est pourquoi il nous a été prescrit d'honorer ce

(1) C'est-à-dire : Par tout ce qui a été dit précédemment sur l'importance du dogme de la création, tu as déjà pu comprendre, par toi-même, pourquoi la loi du sabbat a été si souvent répétée dans le Pentateuque, et pourquoi celui qui la transgresse est puni de la peine la plus grave, celle de la lapidation, peine qui en effet fut appliquée un jour par le législateur lui-même, comme le rapporte le livre des Nombres, chap. xv, v. 32-36. — Ce chapitre sur le sabbat se rattache, comme complément naturel, à tout ce que l'auteur a dit sur la *Création*, qui est symboliquement représentée par le repos solennel du septième jour de la semaine.

(2) L'auteur veut dire que, dans le Décalogue, la loi du sabbat, qui forme le quatrième commandement, occupe le troisième rang après les commandements relatifs à l'existence et à l'unité de Dieu ; car le troisième commandement, ou la défense de *proférer en vain le nom de l'Éternel*, se rattache aux deux premiers commandements et ne proclame pas de nouveau principe fondamental, tandis que la loi du sabbat proclame le dogme de la Création. C'est ainsi que l'auteur a dit plus haut (chap. XIII, p. 107), en parlant de la *Création*, qu'elle est le *second principe* après celui de l'unité de Dieu.

(3) L'auteur fait allusion, ce me semble, à des entretiens qu'il avait eus avec son disciple sur les motifs qu'on peut supposer à certains préceptes relatifs aux pratiques religieuses. Voy. ce qu'il dit à cet égard dans la III^e partie de cet ouvrage, chap. XXVII et *passim*.

jour, afin que le principe de la nouveauté du monde fût établi et publié dans l'univers par le repos auquel tout le monde se livrerait ⁽¹⁾ le même jour ; car, si l'on demandait quelle en est la cause, la réponse serait : *Car en six jours l'Éternel a fait etc.* (Exode, XX, 11).

Mais on a donné à cette loi deux causes différentes, qui devaient avoir deux conséquences différentes : dans le premier Décalogue (Exode, chap. XX), on dit, pour motiver la glorification du sabbat : *Car en six jours l'Éternel a fait etc.*, tandis que dans le Deutéronome (V, 15) on dit : *Et tu te souviendras que tu as été esclave dans le pays d'Égypte* ⁽²⁾.....; *c'est pourquoi l'Éternel ton Dieu t'a prescrit de célébrer le jour du sabbat.* Et cela est juste ⁽³⁾. En effet, la conséquence (indiquée) dans le premier passage, c'est l'illustration et la glorification de ce jour, comme on a dit : *C'est pourquoi l'Éternel a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié* (Exode, XX, 10), ce qui est la conséquence résultant de la cause (indiquée par ces mots) : *Car en six jours etc.* Mais, si on nous en a fait une loi, et s'il nous a été ordonné, à nous, d'observer ce jour, c'est une conséquence (résultant) de cette autre cause : que nous étions *esclaves en Égypte*, où nous ne travaillions pas selon notre choix et quand nous voulions, et où nous n'étions pas libres de nous reposer. On nous a donc prescrit l'inaction et le repos, afin de réunir deux choses : 1° d'adopter une opinion vraie, à savoir (celle de) la nouveauté du monde, qui, du premier abord et par la plus légère réflexion, conduit à (reconnaître) l'existence de Dieu ; 2° de nous rappeler le bien que Dieu nous a fait en nous

(1) Littéralement : *Lorsque tous les hommes resteraient oisifs.*

(2) Il est curieux que le texte arabe et la version hébraïque d'Ibn-Tibbon portent ici, dans presque tous les mss. comme dans les éditions, במצרים, tandis que le texte biblique porte בארץ מצרים. L'auteur a fait probablement une erreur de mémoire en pensant à deux autres versets du Deutéronome (XVI, 12 ; XXIV, 18).

(3) C'est-à-dire : Les deux causes indiquées dans les deux Décalogues se justifient par les conséquences dont il va être parlé.

accordant le repos *de dessous les charges de l'Égypte* (Exode, VI, 6 et 7). C'est en quelque sorte un bienfait qui sert à la fois à confirmer une opinion spéculative et à produire le bien-être du corps ⁽¹⁾.

CHAPITRE XXXII.

Il en est des opinions des hommes sur la prophétie comme de leurs opinions concernant l'éternité ou la nouveauté du monde; je veux dire que, de même que ceux pour qui l'existence de Dieu est avérée professent trois opinions (diverses) sur l'éternité ou la nouveauté du monde, comme nous l'avons exposé, de même aussi les opinions concernant la prophétie sont au nombre de trois ⁽²⁾. Je ne m'arrêterai pas à l'opinion de l'épicurien, — car

(1) Littéralement : *un bienfait général pour la confirmation de l'opinion spéculative et pour le bien-être de l'état corporel*. La plupart des mss. portent : *פי צחיה אלראי אלנטרי*. Et c'est aussi cette leçon que paraît exprimer Ibn-Tibbon, qui a : *ברעת האמתי העיוני*; mais la construction nous oblige de considérer ici le mot *צחיה*, comme un nom d'action, dans le sens de *תצחיה*. Le ms. de Leyde (n° 18) porte en effet *פי תצחיה*, et Al-Harizi traduit : *בקיום רעת העיון*.

(2) Nous croyons, avec Isaac Abravanel, que l'auteur voyait une certaine relation entre les trois opinions sur la prophétie et les trois opinions qu'il a rapportées plus haut (chap. XIII) sur l'origine du monde; car on ne saurait supposer qu'il n'ait voulu parler que de la *triplicité* des opinions dans les deux sujets, qui n'est qu'une chose tout accidentelle et qui n'aurait pas mérité que l'auteur y insistât. Selon Abravanel, la première opinion sur la prophétie, celle de la foule vulgaire des croyants, est analogue à la première opinion sur l'origine du monde, celle qui fait tout émaner de la seule volonté de Dieu, sans admettre aucune espèce de matière première ou de *substratum* préexistant et apte à recevoir la forme. La deuxième opinion sur la prophétie correspond à la troisième sur l'origine du monde, ou à celle des péripatéticiens. Ces derniers, n'admettant rien de surnaturel, ne voient dans la prophétie que le développement et l'*entéléchie* d'une faculté que toute l'espèce humaine possède en puissance, de même que, selon eux, il y a dans

celui-ci ne croit pas à l'existence d'un Dieu, et comment, à plus forte raison, croirait-il à la prophétie? — mais je n'ai pour but que de rapporter les opinions de ceux qui croient en Dieu⁽¹⁾.

I. La *première opinion*, professée par ceux d'entre les peuples païens⁽²⁾ qui croyaient à la prophétie, est aussi admise par certaines gens du vulgaire appartenant à notre religion⁽³⁾. Dieu (disent-ils), choisissant celui qu'il veut d'entre les hommes, le rend prophète et lui donne une mission; et peu importe, selon eux, que cet homme soit savant ou ignorant, vieux ou jeune. Cependant ils mettent aussi pour condition qu'il soit un homme de bien et de bonnes mœurs; car personne n'a prétendu jusqu'ici que, selon cette opinion, Dieu accorde quelquefois le don de prophétie à un homme méchant, à moins qu'il ne l'ait d'abord ramené au bien.

l'univers une matière préexistante qui, de toute éternité, a reçu la forme. Enfin, la troisième opinion, qui attribue la prophétie à une faculté préexistante se développant par la volonté divine, est analogue à celle que Platon professe sur l'origine du monde, et selon laquelle le monde, sorti du chaos éternel, a eu un commencement temporel et a été ordonné par la libre volonté de Dieu. Voy. le commentaire d'Isaac Abravanel sur diverses parties du *Moré Néboukhim*, publié par M. J. Landau, II^e livraison (Prague, 1832, in-4°), fol. 20; cf. Isaac Arama, *'Akéda*, chap. 35.

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ajoutent le mot בְּבוֹרָה. Selon cette leçon, il faudrait traduire : *Les opinions que ceux qui croient en Dieu professent sur la prophétie*; mais tous les mss. du texte arabe ont seulement אֵרָא מֵעַתְּדָה אֱלֹהִים, et de même Al-'Harizi : רְעוּת הַמַּאֲמִינִים בְּבוֹרָה.

(2) Ibn-Tibbon a : הַמֶּן הַפְּתָאִים, et Al-'Harizi : הַמֶּן הַסְּכִלִים, c'est-à-dire *la foule des ignorants*; mais, si l'auteur avait voulu parler des *ignorants* en général, il aurait dit الْجَاهِل. Par le mot الجاهلية, l'auteur désigne, conformément à l'usage des auteurs arabes, l'état des peuples qui n'ont point été instruits par une révélation divine, ou l'époque du paganisme.

(3) La version d'Ibn-Tibbon porte וְקִצְתָּ עַם אֲנָשֵׁי חוֹרְתָנוּ (dans quelques mss., וְקִצְתָּ הַמֶּן מֵאֲנָשֵׁי חוֹרְתָנוּ); il a lu : וְקִצְתָּ עוֹלָם אֱהָל : שְׂרִיעַתָּנוּ, comme le porte en effet le ms. de Leyde, n° 18.

II. La *deuxième opinion* est celle des philosophes⁽¹⁾; à savoir, que la prophétie est une certaine perfection (existant) dans la nature humaine; mais que l'individu humain n'obtient cette perfection qu'au moyen de l'*exercice*, qui fait passer à l'*acte* ce que l'espèce possède *en puissance*⁽²⁾, à moins qu'il n'y soit mis obstacle par quelque empêchement tenant au tempérament ou par quelque cause extérieure. Car, toutes les fois que l'existence d'une perfection n'est que *possible* dans une certaine espèce, elle ne saurait exister jusqu'au dernier point dans chacun des individus de cette espèce⁽³⁾, mais il faut nécessairement (qu'elle existe au moins) dans un individu quelconque⁽⁴⁾; et si cette perfection est de nature à avoir besoin d'une cause déterminante pour se réaliser, il faut une telle cause⁽⁵⁾. Selon cette opinion, il n'est pas possible que l'ignorant devienne prophète, ni qu'un homme sans avoir été prophète la veille le soit (subitement) le lendemain, comme quelqu'un qui fait une trouvaille. Mais voici, au contraire, ce qu'il en est: si l'homme supérieur, parfait dans ses qualités ration-

(1) L'auteur veut parler des péripatéticiens arabes, qui considèrent le don de prophétie comme le plus haut degré de développement des facultés rationnelles et morales de l'âme, degré auquel l'homme parvient moins par l'étude que par la purification de l'âme, en se détachant complètement des choses de ce monde et en se préparant ainsi à l'union la plus intime avec l'intellect actif, qui fait passer à l'acte toutes les facultés que notre âme possède en puissance. Voy. Ibn-Sînâ, dans l'analyse de Schahrestâni, p. 428-429 (trad. all., t. II, p. 331-332), et cf. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 364-365.

(2) Cf. la 1^{re} partie, chap. XXXIV, deuxième cause (t. I, p. 119).

(3) Littéralement: ..., *comme il en est de toute perfection dont l'existence est POSSIBLE dans une certaine espèce; car l'existence de cette perfection ne saurait aller jusqu'à son extrémité et sa fin dans chacun etc.*

(4) Car, comme l'auteur le dit ailleurs, ce qui est possible pour l'espèce ne peut pas ne pas arriver nécessairement. Voy. ci-dessus, p. 39, et *ibid.* note 2.

(5) Plus littéralement: *Et si cette perfection est une chose qui a besoin, pour se réaliser, de quelque chose qui la fasse sortir (ou passer à l'acte), il faut quelque chose qui la fasse sortir.*

nelles et morales, possède en même temps la faculté imaginative la plus parfaite et s'est préparé de la manière que tu entendas (plus loin), il sera nécessairement prophète; car c'est là une perfection que nous possédons *naturellement*. Il ne se peut donc pas, selon cette opinion, qu'un individu, étant propre à la prophétie et s'y étant préparé, ne soit pas prophète, pas plus qu'il ne se peut qu'un individu d'un tempérament sain se nourrisse d'une bonne nourriture, sans qu'il en naisse un bon sang, et autres choses semblables.

III. La *troisième opinion*, qui est celle de notre Loi et un principe fondamental de notre religion, est absolument semblable à cette opinion philosophique, à l'exception d'un seul point⁽¹⁾. En effet, nous croyons que celui qui est propre à la prophétie et qui y est préparé peut pourtant ne pas être prophète, ce qui dépend de la volonté divine. Selon moi, il en est de cela comme de tous les miracles, et c'est de la même catégorie⁽²⁾; car la nature veut que tout homme qui, par sa constitution naturelle, est pro-

(1) L'opinion que l'auteur va exposer, et qu'il considère comme l'opinion orthodoxe, est loin d'être celle des principaux théologiens juifs, qui croient en général que les hautes facultés que possèdent les prophètes leur viennent de la volonté de Dieu, et non pas d'une certaine nature innée, *מצד הבורא ולא מצד עצמו*, comme dit Saadia (*Livre des croyances et des opinions*, liv. III, chap. 4, fin). Aussi l'opinion de Maïmonide, qui attribue aux facultés intellectuelles de l'homme une trop grande part dans la prophétie, et qui ne fait intervenir la volonté divine que comme un obstacle, n'a-t-elle pas manqué de trouver de nombreux contradicteurs. Voy. Joseph Albo, *'Ikkarim*, liv. III, chap. 8; Isaac Arama, *'Akedâ*, chap. 35 (édition de Presbourg, in-8°, t. II, fol. 10 b et suiv.), et le post-scriptum d'Abravanel à son commentaire sur ce chapitre, *l. c.*, fol. 22 a.

(2) Littéralement : *et cela est, selon moi, semblable à tous les miracles et courant dans le même ordre*. C'est-à-dire : Si l'homme, tout en remplissant les conditions nécessaires pour la prophétie, n'arrive pourtant pas à être prophète, il y a là, comme dans tous les miracles, une véritable interruption des lois de la nature, qui doit être attribuée à la volonté divine.

pre (à la prophétie) et qui s'est exercé par son éducation et par son étude, devienne réellement prophète; et, si cela lui est refusé, c'est comme quand on est empêché de mouvoir sa main, à l'exemple de Jéroboam (I Rois, XIII, 4), ou qu'on est empêché de voir, comme l'armée du roi de Syrie allant chercher⁽¹⁾ Elisée (II Rois, VI, 18). — Quant à ce (que j'ai dit) que c'est notre principe fondamental qu'il faut être préparé et s'être perfectionné dans les qualités morales et rationnelles, c'est ce qu'ont dit (les docteurs) : « La prophétie ne réside que dans l'homme savant, fort et riche⁽²⁾ ». Nous avons déjà exposé cela dans le Commentaire sur la *Mischnâ*⁽³⁾ et dans le grand ouvrage⁽⁴⁾, et nous avons fait connaître que les *élèves des prophètes* s'occupaient constamment de la préparation. Mais, que celui qui est préparé peut pourtant subir un empêchement et ne pas devenir prophète, c'est ce que tu peux apprendre par l'histoire de Baruch, fils de Neria : car celui-ci s'était fait le suivant de Jérémie, qui l'exerça⁽⁵⁾, l'instruisit et le prépara; mais, tout animé

(1) Les deux versions hébraïques ont בעניין אלישע; au lieu de ענר קצרה, les deux traducteurs ont lu ענר קצה, leçon qui se trouve en effet dans le ms. de Leyde, n° 18, mais qui est incorrecte.

(2) Voy. Talmud de Babylone, *Schabbath*, fol. 92 a, et *Nedarim*, fol. 88 a, où les éditions portent : אין הקב"ה משרה שכינתו אלא וכו'. L'auteur prend ici les mots *fort* et *riche* dans le sens moral qui leur est donné par Ben-Zôma : le *fort* est celui qui sait dompter ses passions; le *riche*, celui qui se contente de ce qu'il possède. Voy. *Mischnâ*, IV^e partie, traité *Aboth*, chap. IV, § 1, et l'Introduction de Maïmonide à ce même traité, intitulée *Huit Chapitres*, chap. VII.

(3) Voy. l'Introduction de Maïmonide à la I^{re} partie de la *Mischnâ*, ou *Séder Zera'tm* (Pococke, *Porta Mosis*, p. 18 et suiv.).

(4) C'est-à-dire, dans le *Mischné-Tôrâ*, ou Abrégé du Talmud, liv. I, traité *Yésodé ha-Tôrâ*, chap. VII.

(5) Le sujet du verbe וראצה et des deux verbes suivants est nécessairement Jérémie, et il aurait été plus correct d'écrire פראצה; mais la leçon que nous avons adoptée est celle de tous les mss. La version d'Ibn-Tibbon ne rend que deux des trois verbes; les éditions ont והכינו והרגילו ולמדו. Al'-Harizi traduit : והכין גפשו. והכין גפשו.

qu'il était du désir de devenir prophète, cela lui fut pourtant refusé, comme il le dit : *Je me suis lassé dans mes gémissements et je n'ai point trouvé le repos* (Jérémie, XLV, 3), et il lui fut répondu par l'intermédiaire de Jérémie : *Voici ce que tu lui diras : Ainsi dit l'Éternel etc. Toi, tu recherches des grandeurs ! Ne les recherche point* (*ibid.*, vers. 4 et 5). A la vérité, on serait libre de dire qu'on a voulu déclarer par là que la prophétie, par rapport à Baruch, était trop de *grandeur* ⁽¹⁾ ; de même on pourrait dire que dans le passage des Lamentations (II, 9) : *Même ses prophètes n'ont pas trouvé de vision de la part de l'Éternel*, (il faut

(1) Selon les commentaires rabbiniques, le mot *grandeurs*, dans les paroles de Jérémie, désigne la *prophétie* qu'ambitionnait Baruch et à laquelle il s'était préparé. Il résulterait donc de ce passage que, par la volonté divine, le don de prophétie peut être refusé à ceux-là même qui en sont dignes par leurs qualités naturelles et qui s'y sont dignement préparés. Cependant, ajoute l'auteur, il serait permis de voir dans les paroles de Jérémie la déclaration expresse que Baruch n'était pas suffisamment préparé, et que c'était de sa part une trop grande ambition que de vouloir être prophète, de sorte que le passage de Jérémie ne pourrait pas servir de preuve à la thèse qui vient d'être soutenue. — Les commentateurs s'étonnent que l'auteur réfute ainsi lui-même la seule preuve biblique qu'il a alléguée en faveur de sa thèse, et ils y voient l'aveu implicite qu'il préférerait admettre l'opinion des philosophes sans aucune restriction. Mais l'auteur dit expressément que ceux qui voudraient entendre le passage du livre de Jérémie et celui des Lamentations (II, 9) dans ce sens que l'aptitude naturelle et la préparation suffisent seules pour former le prophète, trouveraient beaucoup d'autres passages, tant dans l'Écriture sainte que dans les écrits des docteurs, qui prouveraient que, par la volonté divine, le don de prophétie peut être refusé à celui-là même qui y est parfaitement préparé. Abravanel cite l'exemple des soixante-dix anciens, *qui prophétisèrent quand l'esprit reposait sur eux, mais qui ne continuèrent pas* (Nombres, XI, 35), ce qui prouve qu'ils cessèrent de prophétiser aussitôt que la volonté divine les en empêchait : de même les prophètes Hosée (XII, 11) et Amos (III, 8) font évidemment dépendre la prophétie de la parole de Dieu ou de sa volonté. Voy. Abravanel, *l. c.*, fol. 20 b.

sous-entendre) parce qu'ils étaient dans l'exil ⁽¹⁾, comme nous l'exposerons. Mais nous trouvons de nombreux passages, tant des textes bibliques que des paroles des docteurs, qui tous insistent sur ce principe fondamental, à savoir, que Dieu rend prophète qui il veut et quand il le veut, pourvu que ce soit un homme extrêmement parfait et (vraiment) supérieur; car pour les ignorants d'entre le vulgaire, cela ne nous paraît pas possible, — je veux dire que Dieu rende prophète ⁽²⁾ l'un d'eux, — pas plus qu'il ne serait possible qu'il rendît prophète un âne ou une grenouille. Tel est notre principe, (je veux dire) qu'il est indispensable de s'exercer et de se perfectionner, et que par là seulement naît la *possibilité* à laquelle se rattache la puissance divine ⁽³⁾.

Ne te laisse pas induire en erreur par ce passage : *Avant que je te formasse dans les entrailles (de ta mère), je t'ai connu, et avant que tu sortisses de son sein, je t'ai sanctifié* (Jérém., I, 5) ⁽⁴⁾; car c'est là la condition de tout prophète, (je veux dire) qu'il lui faut une

(1) C'est-à-dire, parce que les afflictions de l'exil ne leur laissaient pas le loisir nécessaire pour se préparer; car il faut que le prophète ait l'esprit tranquille et libre de toute préoccupation. Voy. Talmud de Babylone, *Schabbath*, fol. 30 b : אין השכינה שורה לא מחוך עצבות ולא מחוך ; cf. Maïmonide, *Yesodé ha-Tôrâ*, chap. VII, § 4, et ci-après, chap. XXXVI (p. 287).

(2) Le verbe יָנִי est évidemment actif (يُنِي) ayant pour sujet le mot אֱלֹהִים sous-entendu et pour régime אֲחֵרֵיהֶם, et c'est à tort que les deux traducteurs hébreux l'ont traduit comme verbe neutre ou passif, l'un par שִׁנָּבָא et הִנָּבָא, l'autre par שִׁתְּנָבָא; nous avons donc écrit חֲמָאָר et צִפְרָעָא à l'accusatif, quoique les mss. portent חֲמָאָר et צִפְרָע, sans א.

(3) C'est-à-dire : la puissance divine n'accorde le don de prophétie que lorsque cela est devenu possible par une bonne préparation. Tous les mss. ont קִדְרָהּ אֱלֹהִים, ce qu'Ibn-Tibbon a rendu par גִּזְרֵת הַשֵּׁם ית', en prenant קִדְרָהּ dans le sens de קִדְרָה; Al-'Harizi a : כַּח הָאֱלֹהִי.

(4) L'auteur veut dire qu'il ne faut pas conclure de ce passage que certains hommes soient prédestinés à la prophétie, par la seule volonté de Dieu, et sans qu'il leur faille une préparation intellectuelle ou morale.

disposition naturelle dès sa constitution primitive, comme on l'exposera. Quant à ces mots : *Je suis un jeune homme*, NA'AR (*ibid.*, vers. 6)⁽¹⁾, tu sais que la langue hébraïque appelle le pieux Joseph NA'AR (jeune homme), bien qu'il fût âgé de trente ans⁽²⁾, et qu'on appelle aussi Josué NA'AR, bien qu'il approchât alors de la soixantaine. En effet, on dit (de ce dernier), à l'époque de l'affaire du veau d'or : *Et son serviteur Josué, fils de Nun, jeune homme* (NA'AR), *ne bougeait pas etc.* (Exode, XXXIII, 11). Or Moïse, notre maître, avait alors quatre-vingt-un ans⁽³⁾, et sa vie entière fut de cent vingt ans; mais Josué, qui vécut encore quatorze ans après lui, arriva à l'âge de cent dix ans. Il est donc clair que Josué avait, à l'époque en question, cinquante-sept ans au moins, et cependant on l'appelle NA'AR.

Il ne faut pas non plus se laisser induire en erreur par ce qui se trouve dans les promesses (prophétiques), où il est dit : *Je répandrai mon esprit sur tous les mortels, de sorte que vos fils et vos filles prophétiseront* (Joël, II, 28); car il (le prophète) a expliqué cela et a fait connaître quelle serait cette prophétie, en disant : *Vos vieillards feront des songes, vos jeunes gens auront des visions* (*ibid.*). En effet, quiconque prédit une chose incon-

(1) Jérémie dit : *Je ne sais pas parler, car je suis un jeune homme*, נָעָר; ce dont on pourrait inférer que, bien que jeune homme inexpérimenté, il pouvait être chargé d'une mission prophétique, et qu'il n'avait besoin d'aucune étude préparatoire. Pour répondre à cette objection, l'auteur cite quelques exemples qui prouvent que le mot hébreu NA'AR désigne aussi quelquefois un homme d'un âge mûr. Il désigne en effet le *serviteur*, n'importe de quel âge, comme le mot grec πῦρ; et le mot latin *puer*; mais ce sens ne peut s'appliquer au passage de Jérémie, et l'explication de l'auteur est évidemment forcée.

(2) L'auteur paraît faire allusion aux paroles du chef des échantons de Pharaon (Genèse, XLI, 12), qui désigne Joseph comme NA'AR, ou *jeune homme*, quoiqu'il eût alors près de trente ans (cf. *ibid.*, vers. 46).

(3) Tous les mss. portent : אַחֵר וְחַמְאָנִי; nous avons écrit plus correctement אַחֵרִי au féminin, car il faut sous-entendre סָנָה. Plus loin les mss. portent incorrectement אַרְבַּע עָשָׂר, pour עָשָׂר; de même סָבַע עָשָׂר pour אַרְבַּע עָשָׂר, et סָבַע עָשָׂר pour אַרְבַּע עָשָׂר.

nue⁽¹⁾, soit au moyen de la magie et de la divination, soit au moyen d'un songe vrai⁽²⁾, est également appelé *prophète*; c'est pourquoi les prophètes de Baal et ceux d'Aschéra sont appelés *prophètes*. Ne vois-tu pas que Dieu a dit : *S'il s'élève au milieu de toi un prophète ou un songeur* (Deut. XIII, 1)?

Quant à la *scène du mont Sinai*, bien que tous (les Israélites), par la voie du miracle, vissent le grand feu et entendissent les sons redoutables et effrayants, il ne parvint pourtant au rang de la prophétie que ceux-là seuls qui y étaient propres, et cela à différents degrés. Tu le vois bien par ce passage : *Monte vers l'Éternel, toi, Aaron, Nadab, Abihu et soixante-dix d'entre les anciens d'Israël* (Exode, XXIV, 1). Lui (Moïse), il occupe le degré le plus élevé, comme il est dit : *Moïse seul s'approcha de Dieu, mais eux, ils ne s'approchèrent point* (*ibid.*, vers. 2); Aaron est placé au-dessous de lui, Nadab et Abihu sont au-dessous d'Aaron, les soixante-dix anciens au-dessous de Nadab et d'Abihu, et les autres au-dessous de ces derniers, selon leurs degrés de perfection. Un passage des docteurs dit : « Moïse forme une enceinte à part et Aaron une enceinte à part⁽³⁾. »

Puisque nous avons été amenés à parler de la *scène du mont Sinai*, nous appellerons l'attention, dans un chapitre à part, sur les éclaircissements que fournissent, au sujet de cette *scène*, les

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont כל מגיד בעולם; au lieu de בעולם, il faut lire בנעלם comme l'ont les mss. Al-'Harizi traduit : כל מודיע העתידות.

(2) Il nous paraît évident que le mot רוֹאֶה (رَوِيَّة) doit être pris ici dans le sens de رُؤْيَا, *songe*, et c'est à tort qu'Ibn-Tibbon a rendu ce mot par מחשבה, *pensée*. Le *songe vrai* est ce qu'Aristote appelle εὐθυνοειπία. Voy. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 95, note 1.

(3) Le mot מחיצה, qui signifie proprement *paroi*, *mur de séparation*, *compartiment*, est ici employé au figuré pour désigner les différents degrés de perception. Voy. *Mekhiltha* ou comment. rabb. sur l'Exode, au chap. XIX, verset 24 (édit. de Venise, fol. 25, col. 1), et le commentaire de Rashi au même passage de l'Exode; cf. Abravanel, commentaire sur l'Exode, chap. XIX, 13^e question.

textes (bibliques), quand on les examine bien, ainsi que les discours des docteurs.

CHAPITRE XXXIII.

Il est clair pour moi que, dans la *scène du mont Sinaï*, tout ce qui parvint à Moïse ne parvint pas dans sa totalité à tout Israël⁽¹⁾. La parole, au contraire, s'adressa à Moïse seul [c'est pourquoi l'allocution, dans le Décalogue, se fait à la deuxième personne du singulier], et lui, descendu au pied de la montagne, fit connaître au peuple ce qu'il avait entendu. Le texte du Pentateuque (dit) : *Je me tenais entre l'Éternel et vous, en ce temps-là, pour vous rapporter la parole de l'Éternel* (Deutér., V, 5), et on dit encore : *Moïse parlait et Dieu lui répondait par une voix* (Exode, XIX, 19); il est dit expressément dans le *Mekhilthâ* qu'il leur répétait chaque commandement comme il l'avait entendu⁽²⁾. Un autre passage du Pentateuque dit : *Afin que le peuple entende quand je parlerai avec toi, etc.* (*ibid.*, vers. 9), ce qui prouve que la parole s'adressait à lui; eux ils entendirent la *voix forte*, mais ils ne distinguèrent pas les paroles⁽³⁾, et c'est de cette voix forte, entendue (par eux), qu'on a dit : *Quand vous entendîtes la voix* (Deutér., V, 20). On a dit encore : *Vous en-*

(1) C'est-à-dire : Le peuple n'entendit pas distinctement, et dans leur totalité, toutes les paroles divines qui parvinrent à l'oreille de Moïse. — Dans la version d'Ibn-Tibbon, les mots *וְכָל* et *לְיִשְׂרָאֵל* n'ont pas été reproduits; cependant le premier de ces mots est rendu dans les mss. et dans les commentaires, qui ont : *כָּל הַמַּגִּיעַ לְמֹשֶׁה*. Quelques mss. portent *קוֹל הַמַּגִּיעַ*, ce qui est une faute. Al-'Harizi traduit : *לא היו כל הדברים המגיעים למשה מגיעים לכל ישראל*.

(2) Voy. *Mekhilthâ*, sur le verset *וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים* (Exode, XX, 1) : *מִלֵּמַר שֶׁאָמַר הַמָּקוֹם עֲשֵׂתָּהּ הַדְּבָרוֹת בְּרִבּוֹר אַחֵר חֹזֵר וּפֹרֵשׁ רִבּוֹר בְּפָנָי עֲצָמוֹ*.

(3) Littéralement : *non la distinction du discours*,

tendiez une voix de paroles, sans voir aucune figure; rien qu'une VOIX (*ibid.*, IV, 12); mais on n'a pas dit *vous entendiez des paroles*. Toutes les fois donc qu'il est question de paroles entendues, on ne veut parler que de la *voix* qu'on entendait; ce fut Moïse qui entendit les paroles et qui les leur rapporta. Voilà ce qui est évident par le texte du Pentateuque et par plusieurs discours des docteurs.

Cependant, (je dois citer) de ces derniers une assertion rapportée dans plusieurs endroits des *Midraschîm* et qui se trouve aussi dans le Talmud; c'est celle-ci : « JE SUIS et TU N'AURAS POINT, ils les entendirent de la bouche de la Toute-Puissance ⁽¹⁾. » Ils veulent dire par là que ces paroles leur parvinrent (directement), comme elles parvinrent à Moïse, notre maître, et que ce ne fut pas Moïse qui les leur fit parvenir. En effet, ces deux principes, je veux dire l'existence de Dieu et son unité, on les conçoit par la (simple) spéculation humaine ⁽²⁾; et tout ce qui peut être su par une démonstration l'est absolument au même titre par le prophète et par tout autre qui le sait, sans qu'il y ait là une supériorité de l'un sur l'autre. Ces deux principes donc ne sont pas connus seulement par la *prophétie*, (comme le dit) le texte du Pentateuque : *On te l'a fait voir afin que tu reconnusses etc.* (Deutér., IV, 35) ⁽³⁾. Quant aux autres commande-

(1) C'est-à-dire : les deux premiers commandements, commençant l'un par les mots *je suis l'Éternel ton Dieu*, et l'autre par les mots *tu n'auras point d'autres dieux*, tous les Hébreux présents devant le mont Sinai les entendirent prononcer par Dieu lui-même. Voy. Talmud de Babylone, traité *Maccoth*, fol. 24 a; *Midrasch du cantique*, ou *Schir ha-Schirim rabba*, fol. 3, col. 2. — Selon ce passage donc, les deux premiers commandements feraient une exception au principe que l'auteur vient de poser, puisque tout le peuple entendit directement chaque parole de la voix de Dieu, sans avoir besoin de l'intermédiaire de Moïse.

(2) C'est-à-dire : ce sont des principes philosophiques parfaitement démontrables, et pour lesquels on n'a pas besoin d'une révélation prophétique.

(3) Voici quel est, selon l'auteur, le sens de ce passage du Deutéronome : on t'a montré la voie pour *savoir*, c'est-à-dire pour *reconnaître*,

ments, ils sont de la catégorie des *opinions probables* et des choses acceptées par tradition, et non de la catégorie des choses *intelligibles* ⁽¹⁾.

Mais, quoi qu'ils aient pu dire à cet égard, ce que comportent ⁽²⁾ les textes (bibliques) et les paroles des docteurs, c'est que tous les Israélites n'entendirent dans cette scène qu'un seul son, en une fois ⁽³⁾; et c'est le son par lequel Moïse et tout Israël entendirent (les deux commandements) JE SUIS et TU N'AURAS POINT, que Moïse leur fit entendre (de nouveau) dans son propre langage, en prononçant distinctement des lettres intelligibles ⁽⁴⁾. Les docteurs se

par la seule voie de l'intelligence et de la science, que Dieu existe et qu'il n'y a pas d'autre Dieu en dehors de lui.

(1) Les huit autres commandements concernent des choses qui ne sont pas du domaine de l'intelligence, et qui ne sauraient être l'objet d'un *sylogisme démonstratif*; ils concernent les vertus et les vices, le bien et le mal, qui sont du domaine des *opinions probables*, ou bien même ce sont des choses purement *traditionnelles*, comme par exemple le quatrième commandement relatif au sabbat. Sur le sens du mot אלמשהוראת, voy. le t. I, p. 39, note 1.

(2) Le verbe استقل a ici le sens de احتمل, *supporter, comporter, admettre, permettre*; l'auteur veut dire que c'est l'opinion qui, d'après les textes, est admissible.

(3) C'est-a-dire : un seul son prolongé, sans aucun intervalle. Voy. *Mekhilthā*, l. c. (cf. *Yalkout*, t. I, n° 285) : את כל הדברים מלמד שאמר : המקום עשרת הדברות בדבור אחד מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן. אמרו ז"ל שעשרת : אחד (fol. 51, col. 3) : הדברות כלן בקול אחד יצאו מפי הגבורה וכו'. Je pense que dans le texte arabe (קול ואחד), il faut considérer קול comme un mot hébreu signifiant *voix, son*. C'est aussi dans ce sens qu'il a été pris par Ibn-Tibbon, qui a : קול אחד, tandis qu'Al-'Harizi traduit : דבור אחד. Immédiatement après, les mots והו אלקול sont rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par והוא המאמר, et dans celle d'Al-'Harizi par והוא הדבור. Cependant dans le commentaire d'Ephodi, on lit והו הקול.

(4) L'auteur juge donc admissible l'opinion de certains docteurs, qui disent que tous les Israélites entendirent proclamer les deux premiers commandements par la voix divine elle-même. Mais, selon le principe qu'il a posé au commencement du chapitre, il pense que Moïse seul les

sont prononcés dans ce sens, en s'appuyant de ces mots ⁽¹⁾ : UNE FOIS Dieu a parlé, deux fois j'ai entendu cela (Ps. LXII, 12), et ils ont clairement dit, au commencement du *Midrasch 'Haxtitha*, qu'ils n'entendirent pas d'autre voix émanée (directement) de Dieu ⁽²⁾, ce qu'indique aussi le texte du Pentateuque : ... avec

entendit distinctement, tandis que pour le peuple ce n'était qu'un son de voix confus ; ce qui signifie que, même ces choses purement intelligibles et parfaitement démontrables, Moïse en avait une intelligence plus claire et plus profonde que tous les autres Israélites. Si l'on explique dans ce sens ce qui a été dit pour les deux premiers commandements, il faut supposer qu'en ce qui concerne les huit autres commandements, le peuple n'entendit même plus le son confus qu'il avait entendu d'abord, et que ces commandements lui furent simplement rapportés par Moïse, au nom de Dieu, comme tous les autres commandements de la loi divine. Mais, soit que l'on admette que le peuple ait entendu directement de la voix divine tout le Décalogue, soit qu'il n'ait entendu que les deux premiers commandements, ce que l'auteur veut établir avant tout, c'est que le peuple n'entendit cette voix divine que confusément et que les paroles ne frappèrent pas distinctement son oreille.

(1) Littéralement : Les docteurs ont mentionné cela, en l'appuyant, etc. L'auteur veut parler de ce son de voix prolongé et confus que les Israélites entendirent pendant la proclamation, soit de tout le Décalogue, soit des deux premiers commandements seulement. Voy. *Mekhiltha*, l. c., *Yalkout*, t. I, n° 285, et t. II, n° 783 : .

שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם בשר ודם אינו משמיע ב' דברים כאחד אבל מי שאמר והיה העולם אמר עשרת הדברות בדבור אחד שנאמר אחת דבר אלהים וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר.

(2) Ici, les deux traducteurs hébreux ont considéré קול comme un mot arabe et l'ont rendu, l'un par מאמר, l'autre par דבור ; mais il résulte de l'ensemble qu'il est toujours question de la voix divine entendue par tous les Israélites, et qui leur inspira tant de terreur. Après la proclamation des commandements, dit l'auteur, ils n'entendirent plus cette voix divine, mais seulement la voix du tonnerre. Dans le passage du *Midrasch* que l'auteur invoque (*Schir ha-Schirim rabbâ*, l. c.), il est dit que, selon R. Josué, fils de Lévi, les Israélites n'entendirent proclamer, par la bouche de Dieu, que les deux premiers commandements, mais que, selon les autres docteurs, ils entendirent tout le Décalogue ; tous s'ac-

une grande voix, qui ne continua point (Deutér., V, 19). Ce fut après avoir entendu cette première voix, qu'arriva ce qu'on raconte de la terreur qu'ils éprouvaient et de leur peur violente, et (qu'ils prononcèrent) les paroles qu'on rapporte : *Et vous dites : voici, l'Éternel, notre Dieu, nous a fait voir etc. Et maintenant pourquoi mourrions-nous etc. ? Approche-toi et écoute etc.* (*ibid.*, vers. 21-24). Il s'avança donc, lui, le plus illustre des mortels, une seconde fois, reçut le reste des commandements un à un ⁽¹⁾, descendit au pied de la montagne, et les leur fit entendre au milieu de ce spectacle grandiose. Ils voyaient les feux et entendaient les voix, je veux dire ces voix ⁽²⁾ qui sont (désignées par les mots) *des voix et des éclairs* (Exode, XIX, 16), comme le tonnerre et le fort retentissement du cor ; et partout où l'on parle (dans cette occasion) de plusieurs *voix* qu'on entendait, comme par exemple : *Et tout le peuple apercevait* ⁽³⁾ *les voix* (*ibid.*, XX, 15), il ne s'agit que du retentissement du cor, du tonnerre, etc. Mais la *voix de l'Éternel*, je veux dire la *voix créée* ⁽⁴⁾, par laquelle fut communiquée la *parole* (de Dieu), ils ne l'entendirent qu'une seule fois, comme le dit textuellement le Pentateuque et comme l'ont exposé les docteurs à l'endroit que je t'ai fait remarquer. C'est cette voix (dont on a dit) que « leur âme s'é-

cordent donc à dire que par *les voix* dont il est question avant et après le Décalogue, il ne faut pas entendre *la voix divine*, mais le retentissement des cors et du tonnerre. — Par מִדְּרַשׁ חֲזִית, on désigne le *Midrasch* du Cantique des Cantiques, qui commence par la citation du verset חֲזִית אִישׁ מִהֵר בַּמֶּלֶאכֶת (Prov. XXII, 29).

(1) L'auteur parle encore ici dans le sens de ceux qui disent que les Israélites n'entendirent eux-mêmes directement que les deux premiers commandements, opinion que l'auteur a jugée admissible et qu'en définitive il paraît adopter. Voy. ci-dessus, p. 270, note 4.

(2) Les mots אֶעֱנֶה חֲלֵךְ אֱלֹהִים n'ont pas été rendus dans les versions d'Ibn-Tibbon et d'Al'-Harizi, et ne se trouvent pas non plus dans le ms. de Leyde, n° 18.

(3) Littéralement : *voyait*. Cf. le t. I, chap. XLVI, p. 161.

(4) Voyez le t. I, chap. LXV, p. 290, et *ibid.*, note 2.

chappa en l'entendant⁽¹⁾, » et au moyen de laquelle furent perçus les deux premiers commandements.

Il faut savoir cependant que, pour cette *voix* même, leur degré (de perception) n'était point égal à celui de Moïse, notre maître. Je dois appeler ton attention sur ce mystère et te faire savoir que c'est là une chose traditionnellement admise par notre nation et connue par ses savants. En effet, tous les passages où tu trouves (les mots) : *Et l'Éternel parla à Moïse en disant*, Onkelos les traduit (littéralement) par ומלל יי, *Et l'Éternel parla etc.* Et de même (il traduit les mots) : *Et l'Éternel prononça toutes ces paroles* (Exode, XX, 1) par ומלל יי ית כל כל, *Et que Dieu ne parle pas avec nous* (*ibid.*, vers. 16), il les traduit par ולא יתמלל עמנא מן קדם יי, *et qu'il ne soit pas parlé avec nous de la part de Dieu.* Il t'a donc révélé par là la distinction que nous avons établie⁽²⁾. Tu sais que ces choses re-

(1) Par les mots hébreux יצאה נשמחן בשמעו, l'auteur fait allusion à un passage du *Midrasch* du Cantique des Cantiques, chap. V, verset 6 (fol. 19, col. 4) : נפשי יצאה בדברו מקול רבוהו הראשון שאמר אנכי ה'. אל הך. Cf. *Yalkout*, au même verset du Cantique (t. II, n° 988, fol. 179, col. 4) : בדבור ראשון יצאה נשמחן של ישראל.

(2) Littéralement : *L'ensemble que nous avons séparé.* L'auteur veut dire qu'Onkelos, par sa manière de traduire, a fait ressortir la distinction qu'il faut établir dans cette perception, commune à Moïse et aux autres Israélites, en indiquant que Moïse perçut la parole divine distinctement et directement par son intelligence qui la lui retraçait avec clarté, tandis que pour les autres Israélites elle était en quelque sorte voilée ; car ceux-ci ne la perçurent que confusément, et elle ne put pas frapper si vivement leur intelligence, qui était troublée par les sens. — Selon R. Moïse ben-Na'hman (Commentaire sur le Pentateuque, Exode, XX, 16), l'observation de Maïmonide au sujet d'Onkelos serait peu fondée ; il cite à ce sujet plusieurs passages de la version d'Onkelos, où la communication de la parole divine aux Israélites est exprimée par les mots מלל יי (Voy. Exode, XX, 19 ; Deutéronome, V, 4, 19 et 21), et un autre passage où la communication faite à Moïse lui-même est exprimée par la périphrase מן קדם יי (Voy. Exode, XIX, 19). — Abrahavanel, pour justifier Maïmonide, fait observer que, dans les quatre pre-

marquables et importantes, Onkelos, comme on l'a dit expressément, les apprit de la bouche de R. Eliézer et de R. Josué⁽¹⁾, qui sont les *docteurs d'Israël* par excellence⁽²⁾.

Il faut savoir tout cela et te le rappeler ; car il est impossible de pénétrer dans la *scène du mont Sinai* plus profondément qu'on ne l'a fait⁽³⁾, (cette scène) étant du nombre des *secrets de la loi*. La vraie nature de cette perception et les circonstances qui l'accompagnaient sont pour nous une chose très obscure⁽⁴⁾ ; car il n'y en a jamais eu de semblable auparavant, et il n'y en aura pas dans l'avenir. Sache-le bien.

CHAPITRE XXXIV.

Quant à ce passage qu'on rencontre dans le Pentateuque, et qui dit : *Voici, j'envoie un ange devant toi etc.* (Exode, XXIII, 20), le sens de ce passage a été expliqué dans le Deutéronome (XXIII, 18), où on lit que Dieu dit à Moïse, dans la *scène du mont*

miers passages, le texte hébreu lui-même indique suffisamment que la parole se communiquait par un intermédiaire désigné par les mots *ciel* (מִן הַשָּׁמַיִם) et *feu* (מִחוּךְ הָאֵשׁ), et que, par conséquent, Onkelos n'était pas obligé d'employer une périphrase ; quant au dernier passage, on y parle de la voix divine entendue à la fois par Moïse et par le peuple hébreu, et c'est pour cela qu'Onkelos a cru devoir se servir ici de la périphrase מִן קֶדֶם יְיָ. Voy. le Commentaire d'Abravanel sur notre chapitre, fol. 26 b et 27 a.

(1) Voy. Talmud de Babylone, traité *Meghilla*, fol. 3 a.

(2) La version d'Ibn-Tibbon porte הַחֲכָמִים שְׁבִי־יִשְׂרָאֵל, *les plus sages dans Israël*. Le mot הַחֲכָמִים doit être considéré comme un superlatif, par lequel le traducteur a voulu rendre le mot arabe *بأستلاک*, *par excellence* ou dans le sens absolu. Al-'Harizi traduit : *אשר הם חכמי ישראל במלה מוחלטת*.

(3) Plus littéralement : *dans une mesure plus grande que ce qu'ils (les docteurs) en ont dit*.

(4) Littéralement : *la vérité de cette perception et quel en était l'état, c'est ce qui est très occulte pour nous*. Le mot *خفي* (כָּפִי) doit être considéré comme un adjectif neutre : *quelque chose d'occulte*.

Sinaï : Je leur susciterai un prophète etc. ⁽¹⁾. Ce qui le prouve ⁽²⁾, c'est qu'on dit (en parlant) de cet ange : *Prends garde à lui et écoute sa voix etc.* (Exode, XXIII, 21), ordre qui s'adresse indubitablement à la foule; mais l'ange ne se manifestait pas à la foule, à laquelle il ne communiquait (directement) ni ordre, ni défense, pour qu'elle dût être avertie de ne pas se montrer rebelle à lui. Le sens de ces paroles ne peut donc être que celui-ci : que Dieu leur fit savoir qu'il y aurait parmi eux un prophète, auquel viendrait un ange, qui lui parlerait, et qui lui communiquerait des ordres et des défenses; Dieu nous ordonne donc de ne pas être rebelles à cet ange dont le prophète nous ferait parvenir la parole, comme on a dit clairement dans le Deutéronome (XVIII, 15) : *Vous lui obéirez*, et encore : *Et quiconque n'obéira pas à mes paroles qu'il aura dites EN MON NOM etc.* (*ibid.*, v. 19), ce qui explique les mots *parce que MON NOM est en lui* (Exode, XXIII, 21) ⁽³⁾.

Tout cela (leur fut dit) seulement pour leur donner l'avertissement suivant ⁽⁴⁾ : Ce spectacle grandiose que vous avez vu, c'est-à-dire la *scène* ⁽⁵⁾ du mont Sinaï, n'est pas une chose qui

(1) L'auteur veut dire, non pas que le *messenger*, ou l'ange, dont il est question dans le passage de l'Exode, est lui-même le *prophète* dont parle le Deutéronome, mais qu'il désigne l'*intellect actif* qui inspire le prophète. Il résulte évidemment de ce que l'auteur a dit plus haut (ch. VII, p. 76), que, dans le passage de l'Exode, il faut entendre par *ange* celle des intelligences *séparées*, ou des forces supérieures, par laquelle Dieu communique avec le prophète.

(2) C'est-à-dire : ce qui prouve qu'il s'agit ici de la puissance supérieure qui est en rapport avec le prophète, et non pas d'un ange qui aurait marché à la tête du peuple et qui se serait révélé à lui.

(3) Cf. la I^{re} partie de cet ouvrage, chap. LXIV (t. I, p. 286).

(4) Littéralement, *pour leur faire savoir que etc.* La conjonction ^אא, *que*, sert ici à introduire le discours direct. Cf. le t. I, p. 283, note 4. Au lieu de אעלמא (אעלמא), les mss. ont אעלמא; cet infinitif, il me semble, doit être pris adverbiallement et être mis à l'accusatif.

(5) Dans la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire מעמר au lieu de במעמר.

doive se continuer pour vous ; il n'y en aura pas de semblable dans l'avenir, et il n'y aura pas non plus toujours de feu ni de nuées, comme il y en a maintenant *continuellement sur le tabernacle* ⁽¹⁾. Mais un ange que j'enverrai à vos prophètes vous conquerra les pays, déploiera ⁽²⁾ la terre devant vous, et vous fera connaître ce que vous devez faire ⁽³⁾ ; c'est lui qui vous fera savoir ce qu'il faut aborder et ce qu'il faut éviter. — Par là aussi a été donné le principe que je n'ai cessé d'exposer ⁽⁴⁾, à savoir,

(1) Voy. Exode, chap. XL, verset 38 ; Nombres, chap. IX, versets 15 et 16.

(2) Le verbe *משך* signifie *étendre, déployer, préparer*. Le sens est : il vous rendra accessible la terre que vous devez conquérir. Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont *וישקיט*, *il apaisera* ; dans quelques mss. on lit *ויזמן*, *il préparera*. Al-'Harizi a : *ויושיבכם על הארץ*.

(3) Ces mots se rapportent encore à ce qu'il y aurait à faire pour la prise en possession du pays conquis, tandis que les mots suivants se rapportent en général aux règles de conduite qu'ils devaient observer dans la suite. La conjonction *ו*, dans *פיעלמכם*, indique que ce verbe désigne une action nouvelle, suite ou conséquence de la précédente. Dans la version d'Ibn-Tibbon, les mots *וילמדכם מה שצריך לעשותו* peuvent paraître une répétition inutile de *וידיעכם מה שחעשודו*.

(4) C'est-à-dire : par l'explication du passage *Voici, j'envoie un ange devant toi*, appliqué aux prophètes qui viendraient après Moïse, on a fait connaître le principe que l'auteur a exposé ailleurs et dont traite le chapitre suivant, à savoir, que les autres prophètes, avant et après Moïse, reçurent l'inspiration divine par un ange, c'est-à-dire par quelque chose d'*intermédiaire*, comme l'intellect actif, ou seulement l'imagination. Le verbe *אעט* doit être considéré, je crois, comme prétérit passif (*أُعْطِيَ*) ; comme il précède le sujet *אלואעדו*, il a pu être mis au masculin, quoique ce sujet soit du féminin ; de même, selon la version d'Ibn-Tibbon, le verbe *נתן* doit être prononcé *נתן*, ce qui est indiqué dans quelques mss. par l'écriture *pleine* : *נִתַּן*. Dans plusieurs de nos mss. arabes on lit *אעטא*, ce qui doit être considéré comme un *nom d'action* (*أَعْطَاء*), de sorte qu'il faudrait traduire en hébreu : *וכה גם נחיה היסוד*. Le mot *אִיצָא*, *aussi*, ne se trouve pas dans tous les mss. et n'a pas été rendu dans les deux versets hébreux.

qu'à tout prophète autre que Moïse, notre maître, la révélation arrivait par l'intermédiaire d'un ange. Sache bien cela.

CHAPITRE XXXV.

J'ai déjà exposé à tout le monde ⁽¹⁾, dans le Commentaire sur la *Mischnâ* et dans le *Mischné Tôrâ*, les quatre différences par lesquelles la prophétie de Moïse, notre maître, se distinguait de celle des autres prophètes; et j'en ai donné les preuves et montré l'évidence ⁽²⁾. Il n'est donc pas besoin de répéter cela, et c'est aussi en dehors du but de ce traité.

Je dois te faire savoir que tout ce que je dis sur la prophétie, dans les chapitres de ce traité, ne se rapporte qu'à la qualité prophétique de tous les prophètes qui furent avant Moïse et de ceux qui devaient venir après lui; mais, pour ce qui est de la prophétie de Moïse, notre maître, je ne l'aborderai pas, dans

(1) C'est-à-dire, dans un langage populaire, accessible à tout le monde, comme l'est celui des ouvrages talmudiques de notre auteur.

(2) Voy. le Comment. sur la *Mischnâ*, Introduction au X^e (XI^e) chap. du traité *Synhédrin*, septième article de foi (Pococke, *Porta Mosis*, p. 169-173); *Mischné Tôrâ* ou Abrégé du Talmud, traité *Yesôdé ha-Tôrâ*, chap. VII, § 6. L'auteur y signale les différences suivantes : 1^o Dieu ne parlait à tous les prophètes en général que par un *intermédiaire*, tandis qu'il parlait à Moïse sans intermédiaire. 2^o Tous les prophètes n'avaient leurs révélations divines que dans des songes ou des visions nocturnes, ou dans un état d'assoupissement, dans lequel les sens cessaient de fonctionner; mais Moïse avait ses inspirations dans l'état de veille et en pleine possession de toutes ses facultés. 3^o Tous les prophètes éprouvaient, pendant leur vision, un tremblement convulsif et un trouble extrême; Moïse était toujours dans un calme parfait. 4^o Tous les prophètes, quoique parfaitement préparés pour l'inspiration divine, n'étaient inspirés qu'à certaines époques, par une grâce particulière de la volonté divine; Moïse avait le privilège de pouvoir spontanément et à toute heure appeler l'inspiration divine.

ces chapitres, même par un seul mot, ni expressément, ni par allusion. En effet, selon moi, ce n'est que par *amphibologie* ⁽¹⁾, que le nom de *prophète* s'applique à la fois à Moïse et aux autres; et il en est de même, selon moi, de ses miracles et de ceux des autres, car ses miracles ne sont pas de la même catégorie que ceux des autres prophètes. La preuve tirée de la loi, (pour établir) que sa prophétie était distincte de celle de tous ses prédécesseurs, est dans ces mots : *J'apparus à Abraham, etc., mais je ne me suis pas fait connaître à eux par mon nom d'ÉTERNEL* (Exode, VI, 3); car on nous a fait savoir par là que sa perception n'était point semblable à celle des patriarches, mais plus grande, ni, à plus forte raison, (semblable) à celles des autres (prophètes) antérieurs ⁽²⁾. Mais, que sa prophétie était distincte aussi de celle de tous ses successeurs, c'est ce qui a été dit, sous forme de simple énoncé ⁽³⁾ : *Et il ne s'est plus levé, dans Israël, de prophète comme Moïse, que Dieu ait connu face à face* (Deut., XXXIV, 10); on a donc dit clairement que sa perception était distincte de la perception de tous ceux qui devaient lui succéder parmi les Israélites, — lesquels (pourtant) furent *un royaume de prêtres et un peuple saint* (Exode, XIX, 6), *et au milieu desquels était l'Éternel* (Nombres, XVI, 3), — et, à plus forte raison, parmi les autres nations ⁽⁴⁾. Ce qui distingue généralement ses miracles de

(1) A un point de vue, on peut considérer le nom de *prophète* comme un nom *commun*, convenant à Moïse comme à tous les autres prophètes; mais, à un autre point de vue, on peut le considérer comme nom *homonyme*, puisqu'il y a une différence essentielle et bien tranchée entre Moïse et les autres prophètes. C'est donc ce qu'on appelle un *nom ambigu* ou *amphibologique*. Voy. le t. I de cet ouvrage, p. 6, note 3, et p. 229.

(2) Comme par exemple, Noé, Sem et Eber.

(3) L'auteur veut dire que, dans le passage qu'il va citer, la chose est simplement énoncée comme un fait, et non pas exposée sous forme de théorie.

(4) C'est-à-dire : et à plus forte raison la perception de Moïse devait-elle essentiellement différer de la perception de ceux qui, parmi les nations païennes, passaient pour prophètes, comme par exemple Balaam.

ceux de tout autre prophète en général, c'est que tous les miracles que faisaient les prophètes, ou qui étaient faits en leur faveur, n'étaient connus que de quelques personnes, comme par exemple les miracles d'Élie et d'Élisée; ne vois-tu pas que le roi d'Israël s'en informe⁽¹⁾, et demande à Guéhazi de les lui faire connaître, comme il est dit : *Raconte-moi donc toutes les grandes choses qu'Élisée a faites; et il raconta etc. Et Guéhazi dit : Mon Seigneur, le Roi, voici cette femme et voici son fils qu'Élisée a rappelé à la vie* (II Rois, VIII, 4 et 5). Il en est ainsi des miracles de tout prophète, à l'exception de Moïse, notre maître; c'est pourquoi l'Écriture déclare au sujet de ce dernier, également sous forme d'énoncé⁽²⁾, qu'il ne s'élèvera jamais de prophète qui fera des miracles publiquement, devant l'ami et l'adversaire⁽³⁾, comme a fait Moïse. C'est là ce qui est dit : *Et il ne s'est plus levé de prophète etc., à l'égard de tous les signes et miracles etc., aux yeux de tout Israël* (Deut., XXXIV, 10-12); on a donc ici lié ensemble et réuni à la fois⁽⁴⁾ les deux choses : qu'il ne se lèvera plus (de prophète) qui aura la même perception que lui, ni qui fera ce qu'il a fait. Ensuite on déclare que ces miracles furent faits *devant Pharaon, tous ses serviteurs et tout son pays*, ses adversaires, comme aussi en présence de tous les Israélites, ses partisans : *aux yeux de tout Israël*; c'est là

(1) La version d'Ibn-Tibbon porte : **חמה מהם**, ou, selon quelques mss., **יחמה מהם**, *s'en étonnait*; cette traduction est inexacte, comme l'a déjà fait observer Ibn-Falaquéra. Voy. Append. du *Moré ha-Moré*, p. 155 :

יסתפיהם ענהא העתיק יחמה מהם והעתקתו יבקש ידיעתם והחריז העתיק ישאל בעדם.

(2) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il manque les mots **על צד ההגדה**, qui se trouvent dans quelques mss.

(3) La version d'Ibn-Tibbon porte : **האוהב והשונא הנאות לו והחולק**; **אלמואלף לה**; c'est une double traduction des mots arabes **ואלמכאלף עליה**.

(4) Ibn-Tibbon et Al-'Harizi n'ont rendu que l'un des deux verbes synonymes : **כי קשר הנה שני עניינים יחד**.

une chose qui n'avait eu lieu chez aucun prophète avant lui⁽¹⁾, et sa prédiction véridique a annoncé d'avance que cela n'aurait lieu chez aucun autre.

Ne te laisse pas induire en erreur par ce qu'on a dit au sujet de la lumière du soleil, qui s'arrêta pour Josué pendant des heures : *Et il dit en présence d'Israël* (Jos., X, 12); car on n'a pas dit *de tout Israël*, comme on l'a fait au sujet de Moïse. De même Élie, sur le mont Carmel, n'agit que devant un petit nombre d'hommes⁽²⁾. Si je dis *pendant des heures*, c'est qu'il me semble que les mots *כיום חמים* (*environ un jour entier*, Josué, X, 13) signifient *comme le plus long jour qui soit*; car *חמים* signifie *complet*. C'est donc comme si on avait dit que cette journée de Gabaon fut pour eux comme le plus long des jours d'été dans ces contrées⁽³⁾.

Après que tu m'auras mis à part, dans ton esprit, la prophétie de Moïse et ses miracles, — car il s'agit là d'une perception et

(1) Le ms. de Leyde, n° 18, porte *בערה*, *après lui*; de même Al-Harizi, *אחריו*.

(2) Voy. I Rois, chap. XVIII, versets 19-39.

(3) L'auteur n'exprime pas clairement toute sa pensée. Selon les commentateurs, il indique par les mots *ענדהם*, *pour eux*, et *הנאך*, *là* (c'est-à-dire, dans ces contrées), que le miracle était purement local et qu'il ne faut point penser à un véritable ralentissement dans le mouvement de la sphère du soleil; car un tel miracle aurait causé une catastrophe universelle. En effet, comme l'auteur le dit expressément ailleurs (I^{re} partie, chap. LXXII, p. 362) : « De même que, lorsque le cœur s'arrête un seul instant, l'individu meurt, et ses mouvements et ses facultés cessent, de même, si les sphères célestes s'arrêtaient, ce serait la mort de l'univers entier et l'anéantissement de tout ce qui s'y trouve. » — Maïmonide paraît donc insinuer ici que, lors du combat de Gabaon, le jour avait paru aux Israélites se prolonger au delà de ses limites ordinaires, à cause des grandes choses qui s'étaient accomplies; ou bien que, par un miracle, Dieu avait fait paraître une lumière indépendante de celle du soleil, de sorte qu'on aurait dit que le soleil lui-même s'était arrêté.

d'actes également extraordinaires⁽¹⁾, — et que tu seras convaincu que c'est là un degré que nous sommes incapables de comprendre dans toute sa réalité, tu entendras ce que je dirai, dans tous ces chapitres (suivants), sur la prophétie et sur les différents degrés qu'y occupent les prophètes, abstraction faite de ce premier degré (de Moïse)⁽²⁾. Voilà ce que j'avais à dire dans ce chapitre.

CHAPITRE XXXVI.

Sache que la prophétie, en réalité⁽³⁾, est une émanation de Dieu, qui se répand, par l'intermédiaire de l'intellect actif, sur la faculté rationnelle d'abord, et ensuite sur la faculté imaginative; c'est le plus haut degré de l'homme et le terme de la perfection à laquelle son espèce peut atteindre, et cet état est la plus haute perfection de la faculté imaginative. C'est une chose qui ne saurait nullement exister dans tout homme, et ce n'est pas une chose à laquelle on puisse arriver en se perfectionnant dans les sciences spéculatives et par l'amélioration des mœurs, fussent-elles toutes être les meilleures et les plus belles, sans qu'il s'y joigne la plus grande perfection possible de la faculté de l'imagination dans sa formation primitive. Tu sais que la perfection de ces facultés corporelles, du nombre desquelles est la faculté imaginative, dépend de la meilleure complexion possible de tel organe portant telle faculté, de sa plus belle proportion et de la plus grande pureté de sa matière⁽⁴⁾; c'est là une chose dont il

(1) Littéralement : *car la singularité de cette perception est comme la singularité de ces actes.*

(2) Littéralement : *tout cela après ce degré (dont il a été parlé).*

(3) Littéralement : *la réalité de la prophétie et sa quiddité.*

(4) Ibn-Tibbon rend ici le mot מארה, *matière*, par ליחה, *humeur*; il en fait de même dans plusieurs autres passages. Voy., par exemple, le chap. LXXII de la I^{re} partie, texte arabe, fol. 102 a, et trad. franç., p. 368.

n'est nullement possible de réparer la perte⁽¹⁾, ou de suppléer la défectuosité, au moyen du régime. Car l'organe dont la complexion a été mauvaise dès le principe de sa formation, le régime réparateur peut tout au plus le conserver dans un certain degré de santé, sans pouvoir le ramener à la meilleure constitution possible ; mais, si son infirmité provient de sa disproportion⁽²⁾, de sa position, ou de sa substance, je veux dire de la matière même dont il a été formé, alors il n'y a pas moyen d'y remédier⁽³⁾. Tu sais bien tout cela ; il serait donc inutile d'entrer à ce sujet dans de longues explications.

Tu connais aussi les actions de cette faculté imaginative, consistant à garder le souvenir des choses sensibles, à les combiner⁽⁴⁾, et, ce qui est (particulièrement) dans sa nature, à retracer (les images) ; son activité⁽⁵⁾ la plus grande et la plus noble n'a lieu que lorsque les sens reposent et cessent de fonctionner, et c'est alors qu'il lui survient une certaine inspiration, (qui est) en raison de sa disposition, et qui est la cause des songes vrais⁽⁶⁾ et aussi celle de la prophétie. Elle ne diffère que par le plus et le moins, et non par l'espèce⁽⁷⁾. Tu sais qu'ils (les docteurs) ont

(1) Ibn-Tibbon n'a pas rendu les mots *יגבר פאירחה או* ; la version d'Al-'Harizi porte : *זה הדבר לא יתכן להשיג מה שאבר ממנו או* : למלאות חסרונו.

(2) Littéralement : *de sa mesure*, c'est-à-dire de son volume trop grand ou trop petit.

(3) Littéralement : *il n'y a pour cela aucun artifice*.

(4) Cf. Ibn-Sînâ, dans le résumé de Schahrestâni, p. 416 (trad. all., t. II, p. 314), où il est dit de la faculté imaginative, qu'elle garde le souvenir de ce que le *sens commun* a reçu des (cinq) sens, et qu'elle le conserve quand les choses sensibles ont disparu (*تحفظ ما قبله الحس*) (المشترك من الحواس ويبقى فيها بعد غيبة الحسوسات).

(5) Le texte porte : *et que son activité etc.* ; la conjonction *ואן*, *et que*, se rattache au verbe *עלמת* (tu connais, tu sais) qui se trouve au commencement de la phrase.

(6) Voy. ci-dessus, p. 267, note 2.

(7) C'est-à-dire : l'inspiration en question est de la même espèce dans les songes et dans la prophétie, et elle ne diffère que par le plus

dit à différentes reprises : « le songe est un soixantième de la prophétie ⁽¹⁾ » ; mais on ne saurait établir une proportion entre deux choses spécifiquement différentes, et il ne serait pas permis de dire par exemple : la perfection de l'homme est autant de fois le double de la perfection du cheval. Ils ont répété cette idée dans le *Beréschth rabbâ*, en disant : « Le fruit abortif de la prophétie est le songe ⁽²⁾ ». C'est là une comparaison remarquable : en effet le fruit abortif (נובלה) est identiquement le fruit lui-même, si ce n'est qu'il est tombé avant sa parfaite maturité ⁽³⁾ ; de même, l'action de la faculté imaginative pendant le sommeil est la même que dans l'état de prophétie, si ce n'est qu'elle est encore insuffisante et qu'elle n'est pas arrivée à son terme. — Mais pourquoi t'instruirions-nous par les paroles des docteurs et laisserions-nous de côté les textes du Pentateuque ? (Comme par exemple :) *Si c'est un prophète d'entre vous, moi, l'Éternel, je me fais connaître à lui dans une vision, je lui parle dans un songe* (Nombres, XII, 6). Ici Dieu nous a fait connaître le véritable être de la prophétie, et nous a fait savoir que c'est une perfection qui arrive dans un *songe* ou dans une *vision*. Le mot *vision* (מראה) est dérivé de *voir* (ראה) ; car il arrive à la faculté imaginative d'agir si parfaitement, qu'elle voit la chose comme si elle existait au dehors et que la chose qui n'a son origine que dans elle ⁽⁴⁾ lui

ou moins d'intensité, étant beaucoup plus forte dans la prophétie que dans les songes. — Le verbe יכחלה, qui est au singulier masculin, se rapporte à פיו, inspiration, et c'est à tort qu'Ibn-Tibbon l'a rendu par le pluriel יכחלו.

(1) Voy. Talmud de Babylone, traité *Berakhôth*, fol. 57 b.

(2) Voy. *Beréschth rabbâ*, sect. 17 (f. 14, col. 4), et sect. 44 (f. 39, col. 3).

(3) Littéralement : *avant sa perfection et avant d'avoir mûri*.

(4) Les mss. ont, les uns אבחדאה, les autres אבחדא ou אבחדאי. Ibn-Tibbon traduit : אשר יראה (la chose qu'elle voit) ; il a donc lu, dans sa copie arabe, אלוי תראה, avec l'omission du mot מנהא, leçon qu'on trouve dans le ms. de Leyde, n° 18. Dans le ms. unique de la version d'Al-Harîzi, ce passage manque. Nous adoptons la leçon אבחדאה, que nous considérons comme un nom d'action avec suffixe, en prononçant ابداؤه (son commencement ou son origine).

semble être venue par la voie de la sensation extérieure. Dans ces deux parties, je veux dire dans la *vision* et dans le *songe*, sont renfermés tous les degrés de la prophétie. On sait que la chose dont l'homme, dans l'état de veille et en se servant de ses sens, est très occupé, à laquelle il s'applique et qui est l'objet de son désir, (que cette chose, dis-je) est aussi celle dont s'occupe la faculté imaginative pendant le sommeil, lorsque l'*intellect (actif)* s'épanche sur elle, selon qu'elle y est préparée. Il serait superflu de citer des exemples pour cela et d'en dire davantage; car c'est une chose claire que chacun connaît, et il en est comme de la perception des sens, contre laquelle aucun des hommes de bon sens n'élève d'objection.

Après ces préliminaires, il faut savoir qu'il s'agit ici d'un individu humain⁽¹⁾, dont la substance cérébrale, dans sa formation primitive, serait extrêmement bien proportionnée, par la pureté de sa matière et de la complexion particulière à chacune de ses parties, par sa quantité et par sa position, et ne subirait point de dérangements de complexion de la part d'un autre organe. Ensuite, (il faudrait) que cet individu eût acquis la science et la sagesse, de manière à passer de la *puissance* à l'*acte*⁽²⁾; qu'il pos-

(1) Littéralement : *que, s'il y avait un individu humain etc.* Nous nous sommes vu obligé de modifier légèrement, dans notre traduction, les premiers mots de cette phrase, qui commence une longue période hypothétique énumérant toutes les qualités physiques et morales requises pour l'inspiration prophétique, et dont le complément grammatical ne commence qu'aux mots : פֶּאֱלֵשֶׁכֶּךָ אֱלֹדִי הוּדָה צִפְתָּה (fol. 79 b, ligne 10). S'il y avait un individu humain, dit l'auteur, qui possédât toutes les qualités qui vont être énumérées, cet individu, entraîné par l'action de sa faculté imaginative parfaite et appelant par sa perfection spéculative l'inspiration de l'intellect actif, percevrait indubitablement des choses divines, extraordinaires, etc. (ci-après, p. 286). — Il était d'autant plus nécessaire, pour la clarté, de couper cette période, que l'auteur lui-même en a perdu le fil et s'est interrompu par une petite digression sur un passage de l'*Éthique* d'Aristote.

(2) C'est-à-dire, de manière que toutes les facultés qu'il possède *en puissance* pussent se développer et passer à la réalité ou à l'*acte*.

sédât une intelligence humaine toute parfaite et des mœurs humaines pures et *égales* ⁽¹⁾; que tous ses désirs se portassent sur la science des mystères de cet univers et sur la connaissance de leurs causes; que sa pensée se portât toujours sur les choses nobles; qu'il ne se préoccupât que de la connaissance de Dieu, de la contemplation de ses œuvres et de ce qu'il faut croire à cet égard; et enfin, que sa pensée et son désir fussent dégagés des choses animales ⁽²⁾, telles que la recherche des jouissances que procurent le manger, le boire, la cohabitation, et, en général, le sens du toucher, sens dont Aristote a expressément dit, dans l'*Éthique*, qu'il est une honte pour nous ⁽³⁾. — [Et que c'est bien ce qu'il a dit! et combien il est vrai qu'il (ce sens) est une honte pour nous! car nous ne le possédons qu'en tant que nous sommes des animaux, comme les autres bêtes brutes, et il ne renferme rien qui s'applique à l'idée de l'*humanité*. Quant aux autres jouissances sensuelles, telles que celles de l'odorat, de l'ouïe et de la vue, bien qu'elles soient corporelles, il s'y trouve parfois un plaisir pour l'homme en tant qu'homme, comme l'a exposé Aristote. Nous avons été entraîné ici à parler de ce qui n'est pas dans notre but (actuel), mais cela était nécessaire; car trop souvent les pensées des savants distingués se préoccupent des plaisirs du sens en question et les désirent, et néanmoins ils s'étonnent de ne pas être *prophètes* ⁽⁴⁾, puisque, (disent-ils) la prophétie est quelque chose qui est dans la nature (de l'homme).]

(1) Il faut se rappeler que, selon Aristote, la vertu consiste à éviter les extrêmes et à savoir tenir dans nos penchants un juste milieu raisonnable, également éloigné du trop et du trop peu. Voy. *Éthique à Nicomaque*, liv. II, chap. 3 et 6.

(2) Mot à mot : que sa pensée fût oisive et son désir inoccupé à l'égard des choses animales.

(3) Voy. *Éthique à Nicomaque*, liv. III, chap. 13, où Aristote dit, en parlant du sens du toucher : *Και δόξειεν ἄν δικάως ἐπονείδιστος εἶναι, ὅτι οὐχ ὅ ἄνθρωποι ἐσμεν ὑπάρχει, ἀλλ' ἡ ζῷα.*

(4) Les mss. ont généralement la forme vulgaire יתנבוא, quelques-uns יתנבין; nous avons écrit plus correctement יתנבאן.

— Il faudrait aussi que la pensée et le désir de cet individu fussent dégagés des ambitions vaines ⁽¹⁾, je veux parler du désir de dominer ou d'être exalté par les gens du peuple et de se concilier leurs hommages et leur obéissance sans aucun autre but ⁽²⁾ [car on doit plutôt considérer tous les hommes selon leurs positions ⁽³⁾, par rapport auxquelles ils sont assurément semblables, les uns aux bêtes domestiques, les autres aux bêtes féroces, sur qui l'homme parfait et *solitaire* ⁽⁴⁾ ne porte sa pensée, — si toutefois il y pense, — que pour se préserver du mal qu'elles peuvent lui faire, si par hasard il a affaire à elles, ou pour tirer profit des avantages qu'elles peuvent offrir, quand il s'y trouve réduit pour un besoin quelconque]. — Si donc, dans un individu tel que nous venons de le décrire, la faculté imaginative aussi parfaite que possible était en pleine activité, et que l'intellect (actif) s'épanchât sur elle en raison de la perfection spéculative de l'individu, celui-ci ne percevrait indubitablement que des choses divines fort extraordinaires, ne verrait que Dieu et ses

(1) Littéralement : *non vraies*, ou *non réelles* ; c'est-à-dire, des ambitions qui se portent sur des choses vaines, dénuées de toute véritable valeur.

(2) Littéralement : *uniquement pour cela*, c'est-à-dire pour le seul plaisir de recevoir des hommages et d'être respecté et obéi. Selon Abrahavanel (*l. c.*, fol. 38 a), l'auteur ferait allusion aux vues ambitieuses du prophète Mohammed.

(3) Nous considérons cette phrase comme une parenthèse, par laquelle l'auteur s'explique plus clairement sur ce qu'il a voulu indiquer par les mots *uniquement pour cela* ; il dit donc que le véritable sage, loin de chercher une puérile satisfaction dans les vains hommages de la foule, ne doit faire cas du respect et de la soumission que les hommes peuvent lui témoigner, qu'autant que ceux-ci se trouvent en position de lui être utiles ou de lui nuire.

(4) Il me semble que par *solitaire* l'auteur entend ici le sage, qui s'isole de la société des hommes, afin de se trouver hors des atteintes de leurs vices et de ne pas être troublé dans ses méditations ; c'est le sage dont parle Ibn-Bâdja dans son traité du *Régime du solitaire*. Voy. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 388 et suiv.

anges, et la science qu'il acquerrait n'aurait pour objet que des opinions vraies et des règles de conduite embrassant les bonnes relations des hommes les uns avec les autres.

On sait que, dans les trois choses que nous avons posées pour conditions, à savoir, la perfection de la faculté rationnelle au moyen de l'étude, celle de la faculté imaginative dans sa formation (primitive), et celle des mœurs (qui s'obtient) lorsqu'on dégage sa pensée de tous les plaisirs corporels et qu'on fait taire le désir de toute espèce de sottes et pernicieuses grandeurs, (que dans ces trois choses, dis-je) les hommes parfaits ont une grande supériorité les uns sur les autres, et c'est en raison de la supériorité dans chacune de ces trois choses que tous les prophètes sont supérieurs en rang les uns aux autres.

Tu sais que toute faculté corporelle, tantôt s'émousse, s'affaiblit et se détériore, et tantôt se corrobore. Or, cette faculté imaginative est indubitablement une faculté corporelle; c'est pourquoi tu trouveras que les prophètes, pendant la tristesse, la colère et autres (sentiments) semblables, cessent de prophétiser. Tu sais que les docteurs disent que « la prophétie n'arrive ni pendant la tristesse, ni pendant l'abattement ⁽¹⁾ »; que notre patriarche Jacob n'eut point de révélation pendant les jours de son deuil, parce que sa faculté imaginative était occupée de la perte de Joseph ⁽²⁾, et que Moïse n'eut pas de révélation, comme auparavant, depuis le malheureux événement ⁽³⁾ des *explorateurs* et jusqu'à ce que la génération du désert eût péri tout entière ⁽⁴⁾,

(1) Voy. Talmud de Babylone, traité *Schabbath*, fol. 30 b.

(2) Voy. *Pirké Rabbi Eli'èzer*, chap. XXXVIII, et cf. Maïmonide, *Huit chapitres*, ou Introduction au traité *Aboth*, chap. VII.

(3) נִבְּוָה (نُوبَة) signifie un *accident malheureux*. La traduction d'Ibn-Tibbon, qui a תלונת, *murmure*, n'est pas exacte. Al-'Harizi traduit : אַחֲרֵי נְבוּאֵת הַמְּרַגְלִים (après la *prophétie* des *explorateurs*), ce qui est un non-sens; au lieu de נִבְּוָה, il a lu נְבוּחָה, leçon qu'a en effet le ms. de Leyde, n° 18.

(4) Voy. Talmud de Babylone, traité *Ta'anith*, fol. 30 b.

parce qu'il était accablé par l'énormité de leur crime [quoique, du reste, la faculté imaginative n'entrât pour rien dans sa prophétie et que l'*intellect* (*actif*) s'épanchât sur lui sans l'intermédiaire de cette faculté⁽¹⁾; car, comme nous l'avons dit plusieurs fois, il ne prophétisait pas, comme les autres prophètes, par des paraboles⁽²⁾, chose qui sera encore exposée ailleurs et qui n'est pas le but de ce chapitre]. De même, tu trouveras que certains prophètes, après avoir prophétisé pendant un certain temps, furent dépouillés de la prophétie, qui, à cause d'un accident survenu, ne pouvait se continuer⁽³⁾. C'est là, indubitablement, la cause essentielle et immédiate pour laquelle la prophétie a cessé au temps de la captivité; peut-il exister pour un homme, dans une circonstance quelconque, un motif plus grave d'*abattement* ou de *tristesse*⁽⁴⁾, que d'être esclave, propriété (d'un autre) et

(1) L'auteur, après avoir allégué incidemment l'exemple de Moïse, qui confirme, en thèse générale, la sentence des docteurs qu'il vient de citer, a jugé nécessaire d'ajouter que cet exemple ne s'applique pas, comme celui de Jacob, à la réflexion qu'il vient de faire sur la matérialité de la faculté imaginative, puisque celle-ci n'entrait pour rien dans la prophétie de Moïse. Selon Éphôdi, l'auteur aurait voulu faire entendre ici, sans oser le dire clairement, que Moïse lui-même avait besoin, jusqu'à un certain point, de la faculté imaginative, pour prédire l'avenir. Abravanel (*l. c.*, fol. 35 a) considère cette opinion d'Éphôdi comme une véritable hérésie.

(2) Voy. les passages indiqués plus haut, p. 277, note 2.

(3) Littéralement : *et cela ne pouvait se continuer*; le mot *וְלֹא*, *cela*, *cette chose*, se rapporte à la prophétie. Al-'Harizi traduit littéralement : *וְלֹא הָיָה נִדְוָה*; Ibn-Tibbon : *וְלֹא הָיָה נִדְוָה לָהֶם*, *et elle ne se continua pas pour eux*.

(4) Littéralement : *quel abattement ou (quelle) tristesse peut-il exister pour un homme, dans une circonstance quelconque (qui soit) plus grave etc.* — Ibn-Tibbon a rendu ce passage inexactement, en se méprenant sur le sens du mot *אִי*, qu'il a prononcé *אִי*, et qu'il a rendu par *בְּלִימָה*, à savoir, tandis qu'il faut prononcer *אִי*; cette erreur l'a engagé à ajouter un *ו* conjonctif au mot *אִשָּׁר* et à traduire *וְיִוְתֵר חֹזֶק*. Le seul ms. de Leyde, n° 18, a la leçon *וְאִשָּׁר*, qui peut bien n'être qu'une prétendue

soumis à des hommes ignorants et impies qui joignent l'absence de la véritable raison à la plénitude des concupiscences animales, *et de ne rien pouvoir contre cela* ⁽¹⁾? C'est là ce dont nous avons été menacés, et c'est ce qu'on a voulu dire par ces mots : *Ils erreront pour chercher la parole de l'Éternel, et ils ne la trouveront pas* (Amos, VIII, 12); et on a dit encore : *Son roi et ses princes sont parmi les nations, sans loi; même ses prophètes n'ont pas trouvé de vision de la part de l'Éternel* (Lament., II, 9). Cela est vrai, et la raison en est manifeste; car l'instrument a cessé de fonctionner ⁽²⁾. C'est pour cette même raison aussi que la prophétie nous reviendra à l'époque du Messie [puisse-t-il bientôt se révéler!], comme on nous l'a promis.

CHAPITRE XXXVII.

Il est nécessaire d'appeler ton attention sur la nature de l'être de cette émanation divine ⁽³⁾ qui nous arrive, par laquelle nous pensons et (par laquelle) nos intelligences sont supérieures les unes aux autres. C'est que tantôt elle arrive à un individu dans une mesure suffisante pour le perfectionner lui-même, sans aller au delà ⁽⁴⁾, tantôt ce qui en arrive à l'individu suffit au delà de

correction faite d'après la version d'Ibn-Tibbon. Al-'Harizi n'a pas mieux compris ce passage; il traduit : *כי הוא עצבות או עצלות אשר ימצא אדם בעניניו וכל שכן בהיותו עבר וכי*.

(1) Les mots hébreux *ואין לאל ידך* (littéralement : *sans qu'il soit au pouvoir de la main*) sont empruntés au Deutéronome, chap. XXVIII, verset 32. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, *ידך* est une faute d'impression; les mss. ont *ידך*.

(2) C'est-à-dire, l'instrument de la prophétie, qui est la force imaginative libre de toute préoccupation.

(3) Par le mot *פִּיץ*, épanchement, émanation, l'auteur entend ici l'influence que l'intellect actif exerce sur les facultés de l'homme.

(4) Littéralement : *C'est qu'il en arrive parfois quelque chose à un individu, de manière que la mesure de ce quelque chose qui lui arrive est assez pour le perfectionner, pas autre chose.*

son propre perfectionnement ⁽¹⁾, (de sorte qu'il lui en reste) pour le perfectionnement des autres. Il en est de même pour tous les êtres : il y en a qui ont assez de perfection pour gouverner les autres (êtres), tandis qu'il y en a d'autres qui n'ont de perfection qu'autant qu'il faut pour se laisser gouverner par d'autres ⁽²⁾, comme nous l'avons exposé.

Cela étant, il faut que tu saches que, si cette émanation de l'*intellect* (*actif*) se répand seulement sur la faculté rationnelle (de l'homme), sans qu'il s'en répande rien sur la faculté imaginative [soit parce que l'émanation elle-même est insuffisante ⁽³⁾, soit parce que la faculté imaginative est défectueuse dans sa formation primitive, de sorte qu'elle est incapable de recevoir l'émanation de l'intellect], c'est là (ce qui constitue) la classe des savants qui se livrent à la spéculation. Mais, si cette émanation se répand à la fois sur les deux facultés, je veux dire sur la ration-

(1) Au lieu de שלימותו, qu'ont la plupart des éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire השלמתו, comme l'ont les mss. et l'édition *princeps*. La version d'Al-'Harizi est ici plus claire; elle porte : שיעור יוחר ממה שיהיה שלם ויוכל להשלים בו לזולתו.

(2) Nous avons suivi la leçon qu'offrent la plupart des mss., qui portent : קדר יכון מדבר (מִדְּבָרָא) בגירה. La vers. d'Ibn-Tibbon porte : כשיעור שיהיה מנהיג בו עצמו לא זולתו; de même, Al-'Harizi : כפי מה שנהיג בו לנפשו לא לזולתו, *qu'autant qu'il faut pour se gouverner soi-même, et non les autres*. Les deux traducteurs ont lu : קדר יכון מדברא : בה נפסה לא גירה, leçon qu'on trouve en effet dans les deux mss. de Leyde, et qui est plus conforme à la manière dont l'auteur s'exprime plus haut, ch. XI (p. 95-96). D'après la leçon que nous avons adoptée, le sens est : *tandis qu'il y a d'autres êtres dont toute la perfection consiste à être constitués de manière à recevoir l'influence et la direction des êtres qui leur sont supérieurs*. Il s'agit ici des êtres inférieurs régis par les êtres supérieurs, dont les forces se communiquent à eux. Voy. ci-dessus, ch. X et XI, et la I^{re} partie de cet ouvrage, ch. LXXII (t. I, p. 361).

(3) Littéralement : *à cause du peu* (paucitatis) *de la chose qui s'épanche*; c'est-à-dire, parce que l'*intellect actif* ne s'épanche pas suffisamment. Il va sans dire que cette insuffisance ne saurait être attribuée à l'intellect actif lui-même, qui est toujours en acte et qui agit toujours avec la

nelle et sur l'imaginative [comme nous l'avons exposé et comme l'ont aussi exposé d'autres parmi les philosophes]⁽¹⁾, et que l'imaginative a été créée primitivement dans toute sa perfection, c'est là (ce qui constitue) la classe des prophètes. Si, enfin, l'émanation se répand seulement sur la faculté imaginative, et que la faculté rationnelle reste en arrière, soit par suite de sa formation primitive, soit par suite du peu d'exercice, c'est (ce qui constitue) la classe des hommes d'État qui font les lois⁽²⁾, des devins, des augures et de ceux qui font des songes vrais; et de même, ceux qui font des miracles par des artifices extraordinaires et des arts occultes, sans pourtant être des savants, sont tous de cette troisième classe.

Ce dont il faut se pénétrer, c'est qu'à certains hommes de cette troisième classe, il arrive, même quand ils sont éveillés, d'étonnantes visions chimériques, des rêves et des agitations, semblables aux visions prophétiques, de telle sorte qu'ils se croient eux-mêmes prophètes; ils se complaisent donc beaucoup

même force; mais la matière sur laquelle il agit (ou l'intellect *hylique* de l'homme) peut quelquefois ne pas être apte à recevoir la forme, de sorte que l'action de l'intellect actif, qui donne la forme, se trouve arrêtée ou affaiblie en apparence (voy. ci-dessus, p. 139, et le t. I, p. 311, note 4). Selon Schem-Tob et Abravanel, il faut entendre par *la chose qui s'épanche* la faculté rationnelle, qui répand sur la faculté imaginative ce qu'elle a reçu de l'intellect actif et qui, selon qu'elle est plus ou moins forte, agit plus ou moins sur la faculté imaginative. Abravanel, qui ne pouvait lire que la version d'Ibn-Tibbon, croit devoir rapporter le mot מִמֶּנּוּ (dans וְלֹא יִשְׁפַּע דְּבַר מִמֶּנּוּ) à la faculté rationnelle; mais le texte arabe qui a מִנָּה, au masculin, n'admet pas cette explication.

(1) Dans le ms. de Leyde, n° 18, on a omis les mots כִּמְאֵי בִינָה וּבִיָּן, et les deux traducteurs hébreux les ont également passés. L'auteur veut parler de ce que, dans le chapitre précédent, il a dit de la faculté imaginative et de l'émanation divine se répandant d'abord sur la faculté rationnelle et ensuite sur la faculté imaginative.

(2) Quelques mss. ont וְהַצְעוּתָא, avec le ו copulatif; d'après cette leçon il faudrait traduire: *C'est la classe des hommes d'État, des législateurs, etc.*

dans ce qu'ils perçoivent de ces visions chimériques, croyant qu'ils ont acquis des sciences sans avoir fait des études, et ils apportent de grandes confusions dans les choses graves et spéculatives, mêlant ensemble, d'une manière étonnante, les choses vraies et les chimères. Tout cela, parce que la faculté imaginative est forte (chez eux), tandis que la faculté rationnelle est faible et n'a absolument rien obtenu; je veux dire qu'elle n'a point passé à l'acte.

On sait que, dans chacune de ces trois classes, il y a un grand nombre de gradations ⁽¹⁾. Chacune des deux premières classes se divise en deux parties, comme nous l'avons exposé. En effet, l'émanation qui arrive à chacune des deux classes est, ou bien suffisante seulement pour perfectionner l'individu, et pas plus, ou bien elle est assez forte pour qu'il en reste à cet individu de quoi en perfectionner d'autres ⁽²⁾. En ce qui concerne la première classe, celle des savants, tantôt ce qui se répand sur la faculté rationnelle ⁽³⁾ de l'individu est suffisant pour en faire un homme d'étude et d'intelligence, possédant des connaissances et du discernement, mais qui ne se sent pas porté à instruire les autres, ni à composer des ouvrages, n'ayant pour cela ni le goût ni la

(1) Littéralement : *beaucoup de supériorité réciproque*; c'est-à-dire, que les individus appartenant à chacune de ces catégories diffèrent beaucoup entre eux par la supériorité qu'ils ont les uns sur les autres. La version d'Ibn-Tibbon, qui porte יתרון רב מאד, manque de clarté; le sens est : יש יתרון רב מאד לבני אדם זה על זה. Au commencement de ce chapitre, les mots ותחפאצל עקולנא ont été plus exactement rendus par : ויהיה יתרון שכלינו זה על זה. Al-'Harizi traduit : וידוע כי כל מין ; d'après cette traduction, ce seraient les trois catégories elles-mêmes qui seraient déclarées avoir une supériorité les unes sur les autres, ce qui est un contre-sens.

(2) Littéralement : *ou bien, en quantité (suffisante) pour le perfectionner* (c'est-à-dire, l'individu auquel elle arrive), *pas autre chose, ou bien, en telle quantité qu'il en reste* (à l'individu), *après son perfectionnement, de quoi perfectionner d'autres*.

(3) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont השכלי; il faut lire הדברי, comme l'ont les mss.

capacité (nécessaire); tantôt, ce qui se répand sur lui est d'une force suffisante pour le stimuler nécessairement à composer des ouvrages et à professer. Il en est de même de la deuxième classe : tantôt tel prophète a des inspirations qui servent seulement à le perfectionner lui-même; tantôt il est inspiré de manière à être forcé de faire un appel aux hommes, de les instruire et de répandre sur eux (une partie) de sa perfection. Il est donc clair que, sans cette perfection surabondante, on n'aurait pas composé de livres sur les sciences, et les prophètes n'auraient pas appelé les hommes à la connaissance de la vérité. En effet, un savant n'écrit rien pour lui-même, afin de s'enseigner à lui-même ce qu'il sait déjà; mais il est dans la nature de cet intellect (actif)⁽¹⁾ de se communiquer perpétuellement et d'étendre successivement son *épanchement* d'un individu à un autre⁽²⁾, jusqu'à ce qu'il arrive à un individu au delà duquel son influence ne saurait se répandre⁽³⁾ et qu'il ne fait que perfectionner (personnellement), comme nous l'avons expliqué, par une comparaison, dans un des chapitres de ce traité⁽⁴⁾. La nature de cette chose fait que celui qui a reçu cet *épanchement* surabondant prêche nécessairement aux hommes, n'importe qu'il soit écouté ou non, dût-il même exposer sa personne⁽⁵⁾; de sorte que nous trouvons des prophètes qui prêchèrent aux hommes jusqu'à se faire tuer, stimulés par cette inspiration divine qui ne leur lais-

(1) Ibn-Tibbon n'a pas exprimé le pronom démonstratif הָיָא; la version d'Al-'Harizi porte זֶה הַשֵּׁכֶל.

(2) Littéralement : *et de s'étendre de celui qui reçoit cet épanchement à un autre qui le reçoit après lui*. Les verbes חָפִיץ, חִמְחַח et חִנְחִיחַ sont au féminin, ayant pour sujet טְבִיעוּלָה, la nature.

(3) Littéralement : *à un individu que cet épanchement ne peut pas dépasser*.

(4) Voy. ci-dessus, ch. XI (p. 96), l'exemple de l'homme riche. La version d'Ibn-Tibbon porte simplement כְּמוֹ שֶׁבִּיאָרְנוּ; mais le verbe arabe مָחַל signifie *faire une comparaison*.

(5) Littéralement : *dût-il être endommagé dans son corps*. La version d'Ibn-Tibbon a בְּגוּפוֹ, pour בְּעַצְמוֹ.

sait ni tranquillité ni repos ⁽¹⁾, lors même qu'ils étaient frappés de grands malheurs. C'est pourquoi tu vois Jérémie déclarer ⁽²⁾, qu'à cause du mépris qu'il essuyait de la part de ces hommes rebelles et incrédules qui existaient de son temps, il voulait cacher ⁽³⁾ sa mission prophétique et ne plus les appeler à la vérité qu'ils avaient rejetée, mais que cela lui était impossible : *Car la parole de l'Éternel, dit-il, est devenue pour moi une cause d'opprobre et de dérision tout le jour. Je me disais : Je ne ferai plus mention de lui, et je ne parlerai plus en son nom ; mais il y avait dans mon cœur comme un feu ardent, renfermé dans mes os ; j'étais las de le supporter, je ne le pouvais plus* (Jérémie, XX, 8, 9). C'est dans le même sens qu'un autre prophète a dit : *Le Seigneur, l'Éternel, a parlé ; qui ne prophétiserait pas* (Amos, III, 8) ? — Il faut te pénétrer de cela.

CHAPITRE XXXVIII.

Sache que chaque homme possède nécessairement une *faculté de hardiesse* ⁽⁴⁾ ; sans cela, il ne serait pas mû par la pensée à

(1) Tous les mss. ont יקרוא et יסכנא au mode subjonctif ; il faut sous-entendre la conjonction אֲנִי. Voy. Silv. de Sacy, *grammaire arabe*, (2^e édition), t. II, n° 64.

(2) Les deux traducteurs hébreux ont omis de traduire le verbe צָרַח, qui manque aussi dans le ms. de Leyde, n° 18.

(3) Ibn-Tibbon, qui a לסתום, paraît avoir lu יסתם (يَسْتَم), avec un ֿ ponctué ; d'après lui, il faudrait traduire : *il voulait clore sa mission prophétique*.

(4) (C'est-à-dire : une certaine faculté de l'âme qui donne la hardiesse, et qui fait partie des facultés motrices. Dans nos éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut effacer le ו de גבורה. Le mot גבורה d'ailleurs n'est pas bien choisi pour rendre le mot arabe اِقْدَام, qui signifie *hardiesse, courage*. Ibn-Falaquéra, en blâmant ici l'emploi du mot גבורה, propose de traduire בה קרימה, et s'exprime ainsi sur la faculté dési-

écarter ce qui lui est nuisible. Cette faculté, selon moi, est, parmi les facultés de l'âme, ce que l'*expulsive* ⁽¹⁾ est parmi les facultés physiques. Cette faculté de hardiesse varie par la force et la faiblesse, comme les autres facultés : de sorte que tu trouves tel homme qui s'avance contre le lion, et tel autre qui s'enfuit devant une souris ; tel qui s'avance seul contre une armée pour la combattre, et tel autre qui tremble et a peur quand une femme lui lance un cri. Il faut aussi qu'on possède, dès sa formation primitive, une certaine prédisposition de complexion, laquelle, avec une certaine manière de penser, s'accroîtra [de sorte que ce qui est *en puissance* sortira par l'effort (qu'on fera) pour le faire sortir], et qui, avec une autre façon de penser ⁽²⁾, diminuera par le peu d'exercice. Dès le plus jeune âge, on reconnaît dans les enfants si cette faculté ⁽³⁾ est forte ou faible chez eux.

De même, cette *faculté de divination* (qu'on rencontre chez les prophètes) existe dans tous les hommes, mais varie par le plus et le moins ; (elle existe) particulièrement pour les choses dont l'homme se préoccupe fortement et dans lesquelles il promène sa pensée. Tu devines, par exemple ⁽⁴⁾, qu'un tel a parlé ou agi de telle manière dans telle circonstance, et il en est réel-

gnée par ce nom : וכח הקדימה הוא שיקדים האדם וילך להלחם עם « Cette faculté est celle en vertu de laquelle l'homme s'avance hardiment (יקדים) pour combattre le lion ou autre chose semblable, ou pour se rendre sans crainte dans un lieu de danger. » Voy. Appendice du *Moré ha-Moré*, p. 155. Al-'Harîzi appelle cette faculté כח אמצה.

(1) Cf. le t. I de cet ouvrage, p. 367, et *ibid.*, note 5.

(2) Selon Moïse de Narbonne et Schem-Tob, l'auteur, par les mots *avec une certaine manière de penser*, veut dire qu'il faut aussi joindre à la prédisposition naturelle une certaine manière de voir ; selon qu'on croira, par exemple, qu'avec la mort tout finit pour l'homme, ou qu'une mort héroïque place l'homme au rang des êtres supérieurs, on négligera cette disposition naturelle, ou on l'exercera.

(3) Les deux versions hébraïques ont אלו הכחות, *ces facultés* ; mais tous les mss. arabes ont le singulier אלקוה.

(4) Mot à mot : *de sorte que tu trouves dans ton âme.*

lement ainsi. Tu trouves tel homme chez lequel la faculté de conjecturer et de deviner⁽¹⁾ est tellement forte et juste, que presque tout ce que, dans son imagination, il croit être, est (réellement) tel qu'il se l'est imaginé, ou l'est (du moins) en partie⁽²⁾. Les causes en sont nombreuses, (et cela arrive) par un enchaînement de nombreuses circonstances⁽³⁾, antérieures, postérieures et présentes; mais, par la force de cette (faculté de) divination, l'esprit parcourt toutes ces prémisses et en tire les conclusions en si peu de temps qu'on dirait que c'est l'affaire d'un instant⁽⁴⁾. C'est par cette faculté que certains hommes avertissent⁽⁵⁾ de choses graves qui doivent arriver.

Ces deux facultés, je veux dire, la faculté de *hardiesse* et la faculté de *divination*, doivent nécessairement être très fortes dans

(1) Ibn-Tibbon traduit : מי שרמיונו ומשערו וכו'. Selon Ibn-Falaquéra, les mots arabes *حدس* et *شعور* désignent la sagacité de l'esprit, ou la faculté de deviner soudainement l'inconnu par le connu (וענינם) אצל חכמי המחקר זכות השכל שמבין הדבר הנסתר מתוך הדבר הנגלה (במהירות ובזמן קצר מאד). Il blâme, comme une grave erreur, le mot רמיון, *imagination*, employé ici par Ibn-Tibbon. Voy. dans l'Appendice du *Moré ha-Moré*, p. 156, la note sur le chap. XLV.

(2) Littéralement : *qu'il ne peut presque pas s'imaginer qu'une chose soit, sans qu'elle soit (réellement) comme il se l'est imaginée, ou qu'elle soit en partie.*

(3) Le mot קראין (قرائن, plur. de قرينة) signifie *conjonctures, circonstances réunies*. Ibn-Tibbon traduit ce mot simplement par ענינים, et Al-'Harizi par ענינים רבקים. Selon Ibn-Falaquéra (*l. c.*, p. 156), ce mot serait employé dans le sens de *prémisses*; car, dit-il, les prémisses, réunies ensemble, font naître la conclusion. Mais, s'il est vrai que l'auteur dit, immédiatement après, חלך אלמקדמאח, *ces prémisses*, il ne s'ensuit pas de là qu'il emploie le mot קראין dans le sens de *prémisses*; il veut dire seulement que l'esprit parcourt rapidement toutes les circonstances qui se sont présentées à des moments différents, et qui, pour lui, s'enchaînent mutuellement en un clin d'œil et lui servent de prémisses, dont il tire des conclusions.

(4) Littéralement : *que c'est dans un rien de temps.*

(5) Au lieu de יגיד, le ms. de Leyde, n° 221, porte זכר; de même Ibn-Tibbon יגידו, *annoncent*.

les prophètes Lorsque l'*intellect* (*actif*) s'épanche sur eux, ces deux facultés prennent une très grande force, et tu sais jusqu'où est allé l'effet produit par là ; à savoir, qu'un homme isolé se présentât hardiment⁽¹⁾, avec son bâton, devant un grand roi, pour délivrer une nation de l'esclavage imposé par celui-ci, et qu'il n'éprouvât ni terreur⁽²⁾ ni crainte, parce qu'il lui avait été dit (par Dieu) : *Car je serai avec toi* (Exode, III, 12). C'est là un état qui varie bien chez eux (les prophètes), mais qui leur est indispensable⁽³⁾. C'est ainsi qu'il fut dit à Jérémie : *N'aie pas peur d'eux, etc. Ne tremble pas devant eux, etc. Voici, j'ai fait de toi aujourd'hui une ville forte, etc.* (Jérémie, I, 8, 17, 18); et à Ézéchiél il fut dit : *N'aie pas peur d'eux et ne crains point leurs paroles.* (Ézéchl., II, 6). C'est ainsi que tu les trouves tous doués d'une forte hardiesse. De même, par le grand développement de leurs facultés de divination, ils prédisent promptement l'avenir ; mais, à cet égard aussi, il y a chez eux variation (de degrés), comme tu le sais.

Il faut savoir que les *vrais prophètes* ont indubitablement aussi des perceptions *spéculatives*, (mais d'une nature telle) que l'homme, par la seule spéculation, ne saurait saisir les causes qui peuvent amener une pareille *connaissance* ; c'est comme quand ils prédisent des choses que l'homme ne saurait prédire au moyen de la seule conjecture et de la divination vulgaire⁽⁴⁾.

(1) Ibn-Tibbon a שהחגבר ; mais cette traduction est justement critiquée par Ibn-Falaquéra (*l. c.*, p. 155-156), qui traduit : והיא קרימת האיש הנפרד.

(2) Le verbe ירחע est le futur apocopé de la VIII^e forme de la racine (יִרְחַע). (נִרְחַע).

(3) C'est-à-dire : la hardiesse est indispensable à tous les prophètes, quoiqu'ils la possèdent à des degrés différents.

(4) Le sens est : De même que les prophètes prédisent des choses qu'il n'est pas donné à tout homme de prévoir par la seule faculté de divination que nous possédons tous jusqu'à un certain point, de même ils ont des connaissances spéculatives auxquelles l'homme vulgaire ne saurait s'élever par la seule spéculation philosophique.

En effet, cette même inspiration⁽¹⁾ qui se répand sur la faculté imaginative, de manière à la perfectionner à tel point que son action va jusqu'à prédire l'avenir et à le percevoir comme s'il s'agissait de choses perçues par les sens et qui fussent parvenues à cette faculté imaginative par la voie des sens, (cette même inspiration, dis-je) perfectionne aussi l'action de la faculté rationnelle à tel point qu'elle arrive par cette action à connaître l'être réel des choses⁽²⁾ et qu'elle en possède la perception comme si elle l'avait obtenue par des propositions spéculatives. Telle est la vérité que doit admettre quiconque aime à porter un jugement impartial⁽³⁾; car toutes les choses servent de témoignage et de preuve les unes aux autres. Cela convient même bien plus encore à la faculté rationnelle⁽⁴⁾. En effet, ce n'est que sur elle, en réalité, que s'épanche (directement) l'*intellect actif*, qui la fait passer à l'*acte*, et c'est par la faculté rationnelle que l'épanchement arrive à la faculté imaginative; comment donc alors se pourrait-il que la force imaginative fût parfaite au point de percevoir ce qui ne lui arrive pas par la voie des sens, sans qu'il en fût de même pour la faculté rationnelle, c'est-à-dire (sans qu'elle fût parfaite au point) de percevoir ce qu'elle ne saurait percevoir au moyen des prémisses, de la conclusion logique et de la réflexion? — Telle est la véritable idée du prophétisme, et telles sont les opinions qui servent à caractériser l'enseignement prophétique. Si, dans ce que je viens de dire des prophètes, j'ai mis

(1) Littéralement : *ce même épanchement*, c'est-à-dire celui de l'intellect actif.

(2) Mot à mot : *des choses d'un être réel*; c'est-à-dire, les choses telles qu'elles sont dans toute leur réalité.

(3) Littéralement : *quiconque préfère la justice (ou l'impartialité) pour lui-même*.

(4) Après avoir cherché à établir, par la simple analogie, que la faculté rationnelle doit être, comme la faculté imaginative, beaucoup plus forte chez les prophètes que chez tous les autres hommes, l'auteur veut montrer, par une preuve plus directe, que ce qu'il a dit s'applique même mieux encore à la faculté rationnelle qu'à la faculté imaginative.

pour condition que ce soient de *vrais prophètes*, ç'a été pour faire mes réserves au sujet des gens de la troisième classe ⁽¹⁾, qui possèdent, non pas des notions rationnelles, ni de la science, mais seulement des chimères et des opinions erronées. Il se peut aussi que ce que perçoivent ceux-là ne soit autre chose que des idées (vraies) qu'ils avaient (autrefois), et dont leurs chimères (actuelles) ont conservé les traces ⁽²⁾, à côté de tout ce qui est dans leur faculté imaginative; de sorte que, après avoir anéanti et fait disparaître beaucoup de leurs chimères, les traces ⁽³⁾ de ces (anciennes) idées soient restées seules et leur aient apparu comme une nouveauté ⁽⁴⁾ et comme une chose venue du dehors ⁽⁵⁾. Je crois pouvoir les comparer à un homme qui a eu auprès de lui, dans sa maison, des milliers d'animaux; ceux-ci s'étant tous retirés de la maison, à l'exception d'un seul individu du nombre de ceux qui y étaient, l'homme, resté seul avec cet individu, s'imaginerait que celui-ci vient d'entrer auprès de lui dans la maison, tandis qu'il n'en est pas ainsi et qu'au contraire c'est celui-là même qui n'en est point sorti. C'est là ce qui a donné lieu aux erreurs les plus pernicieuses et ce qui a causé la perte de bien des hommes qui prétendaient avoir du discernement ⁽⁶⁾.

(1) Voy. le chapitre précédent, p. 291. — Au lieu de אֱלֹהִים, les mss. ont généralement אֱלֹהֵי, ce qui est incorrect.

(2) Littéralement : *et dont les traces sont restées empreintes dans leurs chimères.*

(3) C'est probablement par distraction qu'Ibn-Tibbon a traduit ici par מְקוֹמוֹת (endroits, lieux), le mot qu'un peu plus haut il rend lui-même par רְשומִים (traces), comme le fait observer Ibn-Falaquéra (Appendice du *Moré ha-Moré*, p. 156).

(4) Littéralement : *et leur aient apparu de manière qu'ils les crussent une chose nouvelle.*

(5) L'auteur veut dire qu'il se peut même que les prédictions de ces prétendus prophètes ne soient pas toujours basées sur de pures chimères, mais sur de vagues reminiscences qui, à leur insu, affectent leur imagination, à laquelle elles se présentent comme une révélation soudaine.

(6) Littéralement : *c'est un des lieux qui induisent en erreur et qui sont*

Ainsi ⁽¹⁾, tu trouves des gens qui appuient la vérité de leurs idées sur des songes qu'ils ont eus, s'imaginant que ce qu'ils ont vu dans le sommeil est autre chose que l'idée qu'ils ont conçue (eux-mêmes) ou entendue dans l'état de veille. C'est pourquoi il ne faut accorder aucune attention à ceux dont la faculté rationnelle n'est point parfaite et qui ne sont pas arrivés à la plus haute perfection spéculative; car celui-là seul qui est arrivé à la perfection spéculative peut ensuite obtenir d'autres connaissances (supérieures), quand ⁽²⁾ l'intellect divin s'épanche sur lui. C'est celui-là qui est véritablement prophète, et c'est ce qui a été clairement dit (par les mots) וְנָבִיא לִבָּב חֲכָמָה (Ps. XC, 12), c'est-à-dire que *le véritable prophète* ⁽³⁾ *est (celui qui a) un cœur plein de sagesse*. C'est là aussi ce dont il faut se pénétrer.

périr; et combien y en a-t-il qui ont péri par là de ceux qui prétendaient au discernement? L'auteur veut parler de ces soudaines inspirations, en vertu desquelles certains hommes croient pouvoir s'arroger le don de prophétie, et qui ne sont autre chose que des réminiscences d'anciennes études et de certaines idées fort simples et fort rationnelles. — C'est à tort qu'Ibn-Tibbon a rendu le mot אֱלֵמָהֶלְכָּה (qui font *périr*) par המְמִיתִים (qui font *mourir*), et de même וְכַם הֵלֶךְ (et combien *ont péri*, par וְכַם מָתוּ (et combien *sont morts*); le terme arabe désigne ici une *perdition morale*. Al-'Harizi a les mots אֲבָרוֹ et הַמֵּאֲבִידוֹת. Les mots אֲלֵדִין וְיִרְדּוּן אֶלְחָמִין (mot à mot : *ceux qui veulent le discernement*) admettent deux interprétations différentes; on peut traduire : *ceux qui prétendent au discernement* ou à un bon jugement, et c'est là le sens adopté par Ibn-Tibbon, qui a הַמְחִזִּיקִים עַצְמָם כְּחֲכָמִים, qui se prennent eux-mêmes pour des sages; ou bien on peut entendre par ces mots : *ceux qui cherchent à bien discerner*, sens adopté par Al-'Harizi, qui a רֹדְפֵי הָאֱמֶת, qui poursuivent la vérité.

(1) Le texte porte וּמִן אֲנִל הָיָא, c'est pourquoi, mots qui se rapportent à ce que l'auteur a dit des réminiscences qui se mêlent aux fantômes de l'imagination.

(2) Au lieu de עֲנֵךְ פִּיךָ, le ms. de Leyde, n° 18, a מִן פִּיךָ, et c'est cette leçon qu'expriment les deux traducteurs hébreux; Ibn-Tibbon a מַשְׁפֵּעַ, et Al-'Harizi, בְּאַמְצוֹת שֶׁפֶעַ.

(3) Maïmonide, à l'exemple de la version chaldaïque, considère ici le mot נָבִיא comme un substantif dans le sens de *prophète*, quoiqu'il soit plus naturel d'y voir un verbe, *hiph'il* de בִּוֵּא.

CHAPITRE XXXIX.

Après avoir parlé de l'essence de la prophétie, que nous avons fait connaître dans toute sa réalité, et après avoir exposé que la prophétie de Moïse, notre maître, se distingue de celle des autres, nous dirons que c'est cette perception seule (de Moïse) qui a eu pour conséquence nécessaire de nous appeler à la *loi*. En effet, un appel semblable à celui que nous fit Moïse n'avait jamais été fait par aucun de ceux que nous connaissons ⁽¹⁾, depuis Adam jusqu'à lui, et il n'a pas été fait non plus d'appel semblable après lui, par aucun de nos prophètes. De même, c'est un principe fondamental de notre loi qu'il n'y en aura jamais d'autre; c'est pourquoi, selon notre opinion, il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais qu'une seule Loi, celle de Moïse, notre maître. En voici une (plus ample) explication. d'après ce qui a été dit expressément dans les livres prophétiques et ce qui se trouve dans les traditions. C'est que, de tous les prophètes qui précédèrent Moïse, notre maître, tels que les patriarches, Sem, Eber, Noé, Méthuselah et Hénoch, aucun n'a jamais dit à une classe d'hommes : « Dieu ⁽²⁾ m'a envoyé vers vous et m'a ordonné de vous dire telle et telle chose; il vous défend de faire telle chose et vous ordonne de faire telle autre. » C'est là une chose qui n'est attestée par aucun texte du Pentateuque et qu'aucune tradition vraie ne rapporte. Ceux-là, au contraire, n'eurent de révéla-

(1) Au lieu de מִמֶּן עַל־מִנְאָה, le ms. de Leyde, n° 18, porte מִמֶּן חֲקָדָם, *de ceux qui ont précédé*. Cette leçon a été suivie par les deux traducteurs hébreux; Ibn-Tibbon a מִמֵּי שִׁקְדָם, et Al-'Harizi, מִן הַקְדוּמִים.

(2) Le texte dit : אֵין אֵלֵלָהּ, que *Dieu*. On sait que la conjonction אֵין sert quelquefois à introduire le discours direct; cf. le t. I de cet ouvrage, p. 283, note 4.

tion⁽¹⁾ divine que dans le sens que nous avons déjà exposé⁽²⁾; et si quelqu'un d'entre eux était plus fortement inspiré, comme, par exemple, Abraham, il rassemblait les hommes et les appelait, par la voie de l'enseignement et de la direction, à la vérité qu'il avait perçue lui-même. C'est ainsi qu'Abraham instruisait les hommes, leur montrant, par des preuves spéculatives, que l'univers n'avait qu'un seul Dieu, que c'était lui qui avait créé tout ce qui est en dehors de lui, et qu'il ne fallait point adorer ces figures (des astres), ni aucune des choses créées. C'est là ce qu'il inculquait aux hommes, les attirant par de beaux discours et par la bienveillance; mais jamais il ne leur disait: « Dieu m'a envoyé vers vous et m'a ordonné ou défendu (telle ou telle chose). » Cela est si vrai que, lorsque la circoncision lui fut ordonnée, pour lui, ses enfants et ceux qui lui appartenaient, il les circoncit, mais n'invita point les (autres) hommes, par un appel prophétique, à en faire autant. Ne vois-tu pas que le texte de l'Écriture dit à son égard: *Car je l'ai distingué, etc.* (Genèse, XVIII, 19)? d'où il résulte clairement qu'il procédait seulement par voie de *prescription*⁽³⁾; et c'est sous la même forme qu'Isaac, Jacob, Lévi, Kehath et Amram adressaient leurs appels aux hommes. Tu trouves de même que les docteurs, en parlant des prophètes antérieurs (à Moïse), disent: *Le tribunal d'Eber, le tribunal de Méthuselah, l'école de Méthuselah*⁽⁴⁾; car tous ces

(1) Un seul de nos mss., le n° 18 de Leyde, porte אלוהי, avec l'article, de même les deux versions hébraïques הנבואה.

(2) Voy. la I^{re} partie, ch. LXIII, p. 281-282.

(3) L'auteur a en vue ces mots du même verset: *afin qu'il prescrive à ses fils et à sa maison après lui d'observer la voie de l'Éternel, etc.*, où il est dit clairement qu'il se bornait à instruire les siens de ce qu'ils devaient faire pour plaire à Dieu, sans dire que Dieu l'avait envoyé pour proclamer tel et tel commandement.

(4) Voy., par exemple, *Beréschith rabba*, sect. 43 (fol. 55, col. 2, et 56, col. 1), où il est question de l'école de Sem et d'Eber. Je ne saurais dire si, dans nos *Midraschim*, on parle d'un tribunal ou d'une école de Méthuselah; mais çà et là il est question de la grande piété de ce pa-

prophètes ne faisaient qu'instruire les hommes, en guise de précepteurs, d'instituteurs et de guides, mais ne disaient jamais : *l'Éternel m'a dit : Parle aux fils d'un tel* ⁽¹⁾.

Voilà comment la chose se passa avant Moïse, notre maître. Quant à Moïse, tu sais ce qui lui fut dit et ce qu'il a dit, et (tu connais) cette parole que lui adressa tout le peuple : *Aujourd'hui nous avons vu que Dieu parle à un homme etc.* (Deut., V, 21). Quant à tous ceux de nos prophètes qui vinrent après Moïse, notre maître, tu sais de quelle manière ils s'expriment dans toutes leurs relations et qu'ils se présentent comme des prédicateurs qui invitent les hommes à suivre la loi de Moïse, menaçant ceux qui s'y montreraient rebelles et faisant des promesses à ceux qui s'efforceraient de la suivre ⁽²⁾. Et nous croyons de même qu'il en sera toujours ainsi ⁽³⁾, comme il a été dit : *Elle n'est pas dans le ciel etc.* (*ibid.*, XXX, 12); *pour nous et pour nos enfants à jamais* (*ibid.*, XXIX, 28). Et cela doit être, en effet; car, dès qu'une chose est la plus parfaite possible de son espèce, toute autre chose de la même espèce ne peut pas ne pas être d'une perfection moindre, soit en dépassant la juste mesure, soit en restant au-dessous. Si, par exemple, une complexion *égale* est ce qu'il y a de plus égal possible dans une espèce, toute complexion qui serait en dehors de cette égalité pécherait par la défectuosité, ou par l'excès. Il en est de même de cette loi, qu'on

triarche et de sa profonde science. Voy. p. ex. le *Midrasch Abkhir*, cité dans le *Yalkout*, t. I, n° 42.

(1) C'est-à-dire : aux descendants d'un tel, à telle tribu, ou à tel peuple.

(2) Littéralement : *qui se tiennent droit* (ou *debout*) *pour la suivre*, ce qu'Ibn-Tibbon a rendu par *מי שהתישר להמשך אחריה*. Al-'Harizi traduit plus librement : *ויבטיוחו כל הרודף אחריה והולך בדרכיה*.

(3) C'est-à-dire : que cette loi devra toujours être suivie, et qu'elle ne sera jamais remplacée par une autre; car, comme dit l'Écriture, elle n'a pas besoin d'être cherchée dans le ciel, ni au delà des mers; elle est dans notre bouche, dans notre cœur, et s'adapte parfaitement à la nature humaine.

a déclarée être *égale* (c.-à-d. *équitable* ou *juste*), en disant : *des statuts et des ordonnances JUSTES* צְדִיקִים (*ibid.*, IV, 8) ; car tu sais que צְדִיקִים (justes) signifie *égaux* (ou *équitable*)⁽¹⁾. En effet, ce sont des pratiques religieuses dans lesquelles il n'y a ni fardeau, ni *excès*, comme (il y en a) dans le monachisme, dans la vie de pèlerin⁽²⁾, etc., ni défectuosité (vice) qui conduise à la gloutonnerie et à la débauche, de manière à diminuer la perfection de l'homme, relativement aux mœurs et à l'étude, comme (le font) toutes les lois (religieuses) des peuples anciens⁽³⁾. Quand nous parlerons, dans ce traité, des motifs qu'on peut alléguer pour les lois (de Moïse⁽⁴⁾), tu auras tous les éclaircis-

(1) L'auteur joue ici sur le double sens du mot arabe معتدل, qui désigne ce qui est *égal*, *en équilibre*, *bien proportionné*, et au figuré, ce qui est *équitable* ou *juste* ; il correspond aux mots latins *æquus* et *æqualis*, qui s'emploient également au propre et au figuré, tandis que le mot hébreu צְדִיק n'est usité que dans le sens figuré. Le jeu de mots dont il s'agit ici ne peut guère se rendre en français ; mais les mots *égal* et *équitable* ont la même étymologie.

(2) Le mot الرهبانية, qui signifie *la vie d'anachorète*, est rendu dans la version d'Ibn-Tibbon par cette périphrase : עבודת המחבוד בהרים, הפורש עצמו מן הבשר והיין ודברים רבים מצרכי הגוף, *le culte de celui qui vit solitairement sur les montagnes, et qui s'abstient de viande, de vin et de beaucoup d'autres choses nécessaires au corps* ; le mot السياحة est rendu par טלטול לעבודה, *vie errante qui a pour objet le culte*. La version d'Al-'Harizi ne rend pas ces deux mots. — Au lieu de אלהבאניה, le ms. de Leyde, n° 18, a אלהבראהמה, *le brahmanisme*. Un ms. de la version d'Ibn-Tibbon (Biblioth. impér., anc. fonds, n° 238, fol. 235 b) a la singulière leçon כמוצחיות, qui ferait supposer qu'on a lu dans le texte arabe אלהבראהניה (au lieu de אלהבאניה), leçon qui n'offre ici aucun sens.

(3) Au lieu de אלהאלפה, le ms. de Leyde, n° 18, a אלהאליה ; de même, Ibn-Tibbon, אלהכליות, et Al-'Harizi, אלהכלות, ce qu'on doit entendre ici dans le sens de *patients*. Cf. ci-dessus, p. 260, note 2.

(4) Voy. la III^e partie de cet ouvrage, ch. XXXI et suivants. — Dans la version d'Ibn-Tibbon les mots עלה טעמי sont une double traduction du mot העליל ; Al-'Harizi a : בטעמי המצות.

ments nécessaires sur leur *égalité* ⁽¹⁾ et leur sagesse; c'est pourquoi on en a dit : *La loi de l'Éternel est parfaite* (Ps. XIX, 8). Quand on prétend qu'elles imposent de grands et lourds fardeaux et qu'elles causent des tourments, c'est là une erreur du jugement. Je montrerai que, pour les hommes parfaits, elles sont faciles; c'est pourquoi on a dit : *Qu'est-ce que l'Éternel, ton Dieu, te demande? etc.* (Deutér., X, 12); et encore : *Ai-je été un désert pour Israël, etc.* (Jér., II, 31) ⁽²⁾? Tout cela, certainement, (a été dit) par rapport aux hommes vertueux. Quant aux hommes impies, violents et despotes, ils considèrent, comme la chose la plus nuisible et la plus dure, qu'il y ait un juge qui empêche le despotisme; et de même, pour les hommes à passions ignobles, c'est la chose la plus dure que d'être empêchés de s'abandonner librement à la débauche et d'encourir le châtiement pour s'y être livrés ⁽³⁾. Et c'est ainsi que tout homme vicieux considère comme un lourd fardeau l'empêchement du mal qu'il aime à faire par suite de sa corruption morale ⁽⁴⁾. Il ne faut donc pas mesurer la facilité et la difficulté de la loi selon la passion de tout homme méchant, vil et de mœurs dépravées; mais il faut considérer cette loi au point de vue de l'homme parfait

(1) C'est-à-dire, sur leur juste proportion tenant le milieu entre le trop et le trop peu. Cf. ci-dessus, p. 285, note 1. — Le suffixe, dans *אֱלֹהֵינוּ וְחַכְמָתָהּ*, se rapporte évidemment au pluriel *אֱלֹהֵינוּ* (hébr. המצות), et Ibn-Tibbon a eu tort de mettre le suffixe au singulier : *שוויה וחכמתה*.

(2) Ces paroles signifiaient, selon l'auteur : ai-je été dur pour Israël, par mes commandements, comme un désert et une terre de profondes ténèbres, où le voyageur rencontre des difficultés à chaque pas? Cf. le commentaire d'Abravanel sur ce verset de Jérémie : *ראו דבר יי* : הביטו מצותיו וחורותיו אם יש בהם מעמם וטורח לבעלי החורה, « voyez la parole de l'Éternel, c'est-à-dire voyez s'il y a dans ses commandements et dans ses lois un fardeau et une fatigue pour ceux qui possèdent la loi. »

(3) Littéralement : *et que le châtiement frappe celui qui l'exerce.*

(4) Dans la version d'Ibn-Tibbon les mots *גנות רוע* sont une double traduction du mot arabe *ردילה*. Al-Harizi a : *כפי גבלות מדותיו*.

qu'elle veut donner pour modèle à tous les hommes⁽¹⁾. Cette loi seule, nous l'appelons *Loi divine*; mais tout ce qu'il y a en dehors d'elle en fait de régimes politiques, comme les lois des Grecs et les folies des Sabiens et d'autres (peuples), est l'œuvre d'hommes politiques et non pas de prophètes, comme je l'ai exposé plusieurs fois.

CHAPITRE XL.

Il a été très clairement exposé que l'homme est naturellement un être sociable⁽²⁾, et que sa nature (exige) qu'il vive en société⁽³⁾; il n'est pas comme les autres animaux, pour lesquels la réunion en société n'est pas une nécessité. A cause de la composition multiple de cette espèce (humaine), — car, comme tu le sais, elle est ce qu'il y a de plus composé⁽⁴⁾, — il y a, entre ses individus, une différence tellement variée qu'on ne trouve presque pas deux individus en harmonie sous un rapport moral quel-

(1) Littéralement : *mais elle* (la loi) *doit être considérée en raison de l'homme parfait, le but de la loi étant que tous les hommes soient (comme) cet homme*. Les mss. arabes portent : *אין יכון אלנאם כלהם דלך*; le sens est : que tous les hommes soient identiquement cet homme, c.-à-d. *lui ressemblent parfaitement*. Les deux versions hébraïques ont *כמו האיש ההוא*. — Le plus ancien des mss. d'Oxford (Uri, n° 359, cf. le t. I, p. 462) a cette leçon singulière : *אין יכון אלנאם כלהם דלך אלזמאן כאמלין*, *que tous les hommes fussent parfaits dans ce temps-là*.

(2) Voy. la *Politique* d'Aristote, liv. I, ch. 1 : *ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον*. Cf. la III^e partie de cet ouvrage, ch. XXVII.

(3) Littéralement : *qu'il soit réuni* (avec ses semblables).

(4) Nous remarquons dans l'ensemble des êtres sublunaires une progression du moins parfait au plus parfait. Outre les quatre éléments, dont tous les êtres sont composés, les plantes ont l'âme végétative, à laquelle, dans les animaux, se joint l'âme vitale; l'homme seul possède aussi l'âme rationnelle et se trouve ainsi être le plus composé et le plus parfait de tous les êtres sublunaires.

conque, pas plus qu'on ne pourrait trouver deux figures parfaitement semblables⁽¹⁾. Ce qui en est la cause, c'est la différence de complexion, qui produit une différence dans les matières (respectives) et aussi dans les accidents qui accompagnent la forme; car chaque forme physique a certains accidents particuliers qui l'accompagnent, outre les accidents qui accompagnent la matière. Une si grande variation d'individu à individu ne se rencontre dans aucune espèce d'animaux; au contraire, la différence entre les individus de chaque espèce est peu sensible⁽²⁾, excepté chez l'homme. En effet, on peut trouver deux individus qui diffèrent tellement dans chaque qualité morale, qu'on dirait qu'ils appartiennent à deux espèces (différentes), de sorte que tu trouveras (p. ex.) tel individu qui a de la cruauté au point⁽³⁾ d'égorger son jeune fils dans la violence de la colère, tandis qu'un autre s'émeut (à l'idée) de tuer un moucheron ou un reptile, ayant l'âme trop tendre pour cela; et il en est de même dans la plupart des accidents⁽⁴⁾.

Or, comme l'espèce humaine, par sa nature, comporte cette variation dans ses individus⁽⁵⁾, et comme la vie sociale est nécessaire à sa nature, il est absolument impossible que la société soit parfaite sans qu'elle ait un guide qui puisse régler les actions des individus, en suppléant ce qui est défectueux et en modérant

(1) Littéralement : *que tu ne trouves presque pas deux individus qui soient d'accord, d'une manière quelconque, dans une des espèces de mœurs, si ce n'est comme tu trouves leurs figures extérieures d'accord*. Au lieu de **אֵלָא מֵא**, le ms. de Leyde, n° 18, porte **כִּמְא לָא**, et de même Ibn-Tibbon : **כִּמּוֹ שֶׁלֹא חֲרָא**; Al-'Harizi traduit : **אֵלָא כְּשֶׁחֲמָצָא**.

(2) Littéralement : *est rapprochée ou tend à se rapprocher*.

(3) Au lieu de **לְחֵץ**, *jusqu'à la limite, au point*, le ms. de Leyde, n° 18, a les mots **אֵלֵי חֵץ**, qui ont le même sens; la version d'Ibn-Tibbon a simplement **עַד**, *jusqu'à*; de même Ibn-Falaquéra, *Moré ha-Moré*, p. 116.

(4) C'est-à-dire, dans la plupart des qualités morales de l'âme.

(5) Littéralement : *comme sa nature (celle de l'espèce humaine) exige qu'il y ait cette variation dans ses individus*.

ce qui est en excès⁽¹⁾, et qui puisse prescrire des actions et des mœurs que tous doivent continuellement pratiquer, d'après la même règle, afin que la variation naturelle soit cachée par la grande harmonie conventionnelle et que la société soit en bon ordre. C'est pourquoi je dis que la loi, bien qu'elle ne soit pas *naturelle*, entre pourtant, à certains égards, dans la catégorie du naturel⁽²⁾; car il était de la sagesse divine, pour conserver cette espèce dont elle avait voulu l'existence, de mettre dans sa nature (la condition) que ses individus possédassent une *faculté de régime*. Tantôt l'individu est celui-là même à qui ce régime a été inspiré, et c'est le prophète ou le législateur; tantôt il est celui qui a la faculté de contraindre (les hommes) à pratiquer ce que ces deux-là⁽³⁾ ont prescrit, à le suivre et à le faire passer à l'acte, et tels sont le souverain qui adopte cette loi (du législateur) et le prétendu prophète qui adopte la loi du (vrai) prophète, soit en totalité, soit en partie. Si (celui-ci) adopte une partie et abandonne une autre partie⁽⁴⁾, c'est ou bien parce que cela lui est plus facile, ou bien parce que, par jalousie, il veut faire croire que ces choses lui sont parvenues par la révélation (divine) et qu'il ne les a pas empruntées à un autre; car il y a tel homme qui se plaît dans une certaine perfection, la trouve excellente et l'affectionne, et qui veut que les hommes s'imaginent

(1) Au lieu du premier אלמפרט, qu'il faut prononcer الْمَفْرَط, quelques mss. portent אלמקצר.

(2) Littéralement : *a pourtant une entrée dans la chose naturelle*.

(3) C'est-à-dire, le prophète et le législateur. Ibn-Tibbon a מה שצוה, ce que ce prophète a prescrit; de même Al-'Harizi, במה שצוה הנביא, et Ibn-Falaquera (l. c.), מה שאמר אותו הנביא. Cette traduction n'est justifiée que par un seul de nos mss., le n° 18 de Leyde, qui porte : בעמל מא גא בה אלנביא.

(4) Au lieu de ותרך, le ms. de Leyde, n° 18, a ותרבה avec suffixe. Ibn-Tibbon a ויהיה, sans suffixe. Au commencement de la phrase Ibn-Tibbon a ויהיה, tandis que tous les mss. arabes ont ויכן, sans le ו copulatif; הקצתו dans les éditions d'Ibn-Tibbon est une faute d'impression, pour הקצת.

qu'il est lui-même doué de cette perfection, quoiqu'il sache bien qu'il ne possède aucune perfection. C'est ainsi que tu vois beaucoup d'hommes qui se vantent du poëme d'un autre et se l'attribuent; et c'est là aussi ce qui s'est fait pour certains ouvrages des savants et pour beaucoup de détails scientifiques, (je veux dire) qu'une personne jalouse et paresseuse, étant tombée (par hasard) sur une chose inventée par un autre, prétendait l'avoir inventée. C'est aussi ce qui est arrivé pour cette perfection prophétique; car nous trouvons que certains hommes, prétendant être prophètes, dirent des choses qui n'avaient jamais été révélées par Dieu ⁽¹⁾, comme (le fit), par exemple, Sidkia, fils de Ke-naana ⁽²⁾, et nous en trouvons d'autres qui, s'arrogeant la prophétie, dirent des choses que, sans doute, Dieu avait dites, je veux dire qu'elles avaient été révélées, mais à d'autres, comme (le fit), par exemple, Hanania, fils d'Azzour ⁽³⁾, — de sorte qu'ils se les attribuèrent et s'en parèrent.

Tout cela se reconnaît et se distingue très clairement; mais

(1) Dans les éditions de la vers. d'Ibn-Tibbon, il manque ici les mots **מה שלא באה נבואה בו מאת השם יום כלל**; les mss. portent: **מה שלא באה נבואה בו מאת השם יום כלל**. Le traducteur a employé le mot **יום** comme adverbe, dans le sens de *jamais*, à l'imitation de l'adverbe arabe **يَوْمًا**.

(2) Voy. I Rois, ch. XXII, v. 11 et 24.

(3) Voy. Jérémie, ch. XXVIII, v. 1 et suiv. — Cet exemple, au premier abord, ne parait pas bien choisi, puisque Hanania, aussi bien que Sidkia, est présenté comme un faux prophète, et que ses paroles sont expressément démenties par Jérémie. Ibn-Caspi, dans son comment. intitulé **עמודי כסף**, relève cette difficulté en ces termes: **חמה איך יאמר: הר"מ זה כי עליו כתוב כמו על צדקיה כי סרה דבר ובכלל לא מצאחי הברל בין צדקיה וחנניה**. Mais, en établissant ici une distinction entre Sidkia et Hanania, Maïmonide n'a fait que suivre le Talmud, selon lequel le premier aurait prédit *des choses qu'il n'avait jamais entendues* (**מתנבא מה שלא שמע**), tandis que le second aurait prédit *ce qui ne lui avait pas été dit à lui* (**מתנבא מה שלא נאמר לו**), c.-à-d. qu'il n'aurait fait que reproduire une prophétie de Jérémie, dont il aurait faussé le sens ou qu'il aurait mal comprise. Selon le Talmud de Jérusalem (traité *Synhédrin*, dernier chapitre), Hanania, en prédisant que, *dans deux ans*,

je te l'exposerai, afin qu'il ne te reste rien d'obscur, et que tu possèdes un *critérium* au moyen duquel tu puisses faire la distinction entre les régimes des lois conventionnelles⁽¹⁾, ceux de la Loi divine et ceux émanés d'hommes qui ont fait des emprunts aux paroles des prophètes, en s'en vantant et en se les attribuant. Quant aux lois que leurs auteurs ont expressément déclarées être l'œuvre de leur réflexion⁽²⁾, tu n'as besoin⁽³⁾ pour cela d'aucune argumentation, l'aveu de l'adversaire rendant inutile toute preuve. Je ne veux donc te faire connaître que les régimes qu'on proclame prophétiques, et qui, en partie, sont réellement prophétiques, je veux dire divins, en partie législatifs et en partie des plagiats⁽⁴⁾.

Si donc tu trouves une loi qui n'a d'autre fin et dont l'auteur,

Dieu briserait le joug du roi de Babylone, aurait cru être d'accord avec Jérémie, qui prédisait *soixante-dix ans de captivité* (Jérémie, XXIX, 10), lesquels, dans l'opinion de Hanania, avaient commencé pendant le règne de Manassé. Selon le Talmud de Babylone (même traité, fol. 89 a), les paroles de Hanania : *Je briserai le joug du roi de Babylone*, ne seraient que la reproduction des paroles de Jérémie (XLIX, 35) : *voici, je brise l'arc d'Élam*; puisque, se disait Hanania, les Élyméens, qui n'étaient que les auxiliaires de Babylone, devaient recevoir le châtement céleste, à plus forte raison les Chaldéens eux-mêmes.

(1) C'est-à-dire, les régimes ou les gouvernements fondés par un simple législateur. — Plusieurs éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent *המונחים לא המושמים*; au lieu de *לא*, il faut lire *לא"א*, abréviation de *לשון אחר*, car les mots *המונחים* et *המושמים* sont deux traductions différentes du mot arabe *المؤצוע*. Cf. le t. I, p. 411, note 2.

(2) Littéralement : *que ce sont des lois qu'ils ont posées au moyen de leurs réflexions*.

(3) Le verbe *יחזתאנ* est la 2^e personne du masculin, le ms. de Leyde, n° 18, porte *יחזתאנ*, à la 3^e personne, et de même Ibn-Tibbon, *לא יצטרך*.

(4) C'est-à-dire, des emprunts faits aux prophètes, mais qu'on a voulu faire passer pour des œuvres originales. — Le mot *מנחלה*, qu'Al-Harizi rend par *לקוחות מזולתו*, a été ainsi paraphrasé par Ibn-Tibbon : *שיאמר אומרם שהוא אמרם מלבו ולקחם מזולתו*. Cf. le t. I, p. 419, note 1.

qui en a calculé les effets, n'a eu d'autre but que de mettre en bon ordre l'État et ses affaires et d'en écarter l'injustice et la violence, sans qu'on y insiste, en aucune façon, sur des choses spéculatives, sans qu'on y ait égard ⁽¹⁾ au perfectionnement de la faculté rationnelle, et sans qu'on s'y préoccupe des opinions, qu'elles soient saines ou malades, tout le but étant, au contraire, de régler, à tous les égards, les rapports mutuels des hommes et (de faire) qu'ils obtiennent une certaine félicité présumée ⁽²⁾, selon l'opinion du législateur, — (si, dis-je, tu trouves une telle loi,) tu sauras que cette loi est (purement) législative et que son auteur, comme nous l'avons dit, est de la troisième classe, je veux dire de ceux qui n'ont d'autre perfection que celle de la faculté imaginative ⁽³⁾.

Mais, si tu trouves une loi dont toutes les dispositions visent ⁽⁴⁾ (non-seulement) à l'amélioration des intérêts corporels, dont on vient de parler, mais aussi à l'amélioration de la foi, s'efforçant tout d'abord de répandre des opinions saines sur Dieu et sur les anges, et tendant à rendre l'homme sage, intelligent et attentif, pour qu'il connaisse tout l'être selon sa vraie condition, alors tu sauras que ce régime émane de Dieu et que cette loi est divine. Mais il te restera encore à savoir si celui qui la proclame est lui-même l'homme parfait auquel elle a été révélée, ou si c'est une personne qui s'est vantée de ces discours et se les est faussement attribués. — Pour en faire l'expérience, il faut examiner (jusqu'où va) la perfection de cette personne, épier ⁽⁵⁾ ses actions et

(1) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, השגה est une faute d'impression pour השגחה.

(2) Le mot מַצְנוּנָה, qu'Ibn-Tibbon a rendu par les mots ראה אותו, manque dans le ms. de Leyde, n° 18, et n'a pas été rendu dans la version d'Al-'Harīzi, qui porte : ושישיגו שום הצלחה בעצת המנהיג ההוא.

(3) Voy. ci-dessus, p. 294.

(4) Les éditions de la vers. d'Ibn-Tibbon ont מעינים; il faut lire, selon les mss., מעיינים.

(5) Dans la version d'Ibn-Tibbon, le verbe arabe ^عهَعَكَ est rendu par les deux verbes ולחקור ולדעת; les mss. ont ולחקור ולברוק, ce qui

considérer sa conduite. Le plus important *critérium* que tu puisses avoir, c'est la répulsion et le mépris (qu'aurait cette personne) pour les plaisirs corporels ; car c'est là le premier pas des hommes de science, et, à plus forte raison, des prophètes, particulièrement en ce qui concerne celui des sens, qui est une honte pour nous, comme le dit Aristote⁽¹⁾, et notamment la souillure de la cohabitation qui en dérive. C'est pourquoi Dieu a confondu⁽²⁾ par cette dernière quiconque s'arrogeait (la prophétie), afin que la vérité fût connue à ceux qui la cherchaient et qu'ils ne fussent pas égarés et induits en erreur. Tu en vois un exemple⁽³⁾ dans Sidkia, fils de Masséïa, et Achab, fils de Kolaïa, qui s'arrogèrent la prophétie et attirèrent les hommes, en débitant des discours prophétiques révélés à d'autres⁽⁴⁾, mais qui (en même temps) se livrèrent à l'ignoble plaisir vénérien, au point de commettre l'adultère avec les femmes de leurs amis et de leurs partisans, jusqu'à ce qu'enfin Dieu les dévoilât, comme il en avait confondu d'autres, de sorte que le roi de Babylone les fit brûler, comme le dit clairement Jérémie : *On les prendra comme exemple de malédiction pour tous les captifs de*

est une double traduction du verbe arabe. La version d'Al'-Harizi porte ולדקדק על פעליו.

(1) Voy. ci-dessus, p. 285, note 3.

(2) Le verbe פָּצַח, qui signifie *confondre, couvrir publiquement de honte*, a été rendu, dans la version d'Ibn-Tibbon, par עבר ופרסם. Al'-Harizi traduit plus exactement : וע"כ גלה בה הבורא חרפת כל מתנחלי. — Après les mots כל מתנחלי, quiconque s'arrogeait, il faut sous-entendre le don de prophétie ; les deux traducteurs hébreux ont suppléé cette ellipse. Le sens de cette phrase est : que Dieu a confondu les faux prophètes en démasquant leur hypocrisie et en faisant voir publiquement que c'étaient des hommes débauchés qui commettaient l'adultère.

(3) Littéralement : *Ne vois-tu pas Sidkia etc?..., comment ils s'arrogèrent la prophétie, et les hommes les suivaient etc. ?*

(4) C'est ce que l'auteur paraît trouver dans les paroles de Jérémie, citées ci-après : *et qu'ils avaient dit des paroles de mensonge que je ne leur avais pas commandées*. Le mensonge consistait, selon l'auteur, en ce qu'ils s'attribuaient des paroles prononcées par d'autres prophètes.

Juda qui sont à Babylone, et on dira : Que Dieu te rende semblable à Sidkia et à Achab, que le roi de Babylone a fait consumer par le feu. Parce qu'ils ont commis une indignité avec les femmes de leurs prochains, et qu'ils ont dit en mon nom des paroles de mensonge que je ne leur avais pas commandées. C'est moi qui le sais et qui en suis témoin, dit l'Éternel (Jérém., XXIX, 22 et 23). Comprends bien l'intention de cela ⁽¹⁾.

CHAPITRE XLI.

Je n'ai pas besoin d'expliquer ce que c'est que le *songe*. Quant à la *vision* (מִרְאָה), — par exemple, *je me fais connaître à lui dans une vision* (Nomb., XII, 6), — qu'on désigne par le nom de מִרְאָה הַנְּבוּאָה, *vision prophétique* ⁽²⁾, qui (dans l'Écriture) est aussi appelée יַד יְיָ, *main de l'Éternel* ⁽³⁾, et qui porte aussi le nom de מַחְזָה (מַחְזָה) ⁽⁴⁾, c'est un état d'agitation et de terreur qui saisit le prophète quand il est éveillé, comme cela est exposé, au sujet de Daniel, dans ces mots : *Je vis cette grande vision, et il ne resta pas de force en moi; ma bonne mine se changea et se décomposa, et je ne conservais pas de vigueur; et il continue : Je tombai étourdi sur ma face, ayant le visage contre terre* (Daniel, X, 8, 9). Quand ensuite l'ange lui adresse la parole et le fait lever, cela se passe encore dans la *vision prophétique*. Dans un

(1) C'est-à-dire : l'intention de ce qui a été dit dans ce dernier paragraphe, pour faire la distinction entre le véritable prophète et le plagiaire.

(2) L'auteur veut dire que ce que l'Écriture appelle מִרְאָה, les théologiens l'expliquent par מִרְאָה הַנְּבוּאָה, *ce qui est vu dans l'état de prophétie, vision prophétique*.

(3) Voy. II Rois, III, 15; Ézéchiel, I, 3; III, 22; XXXVII, 1; XL, 1.

(4) Mot dérivé du verbe 'HAZA (חָזָה), *voir*. Voy. Genèse, XV, 1; Nombres, XXIV, 4 et 16.

pareil état, les sens cessent de fonctionner ; cet épanchement (dont j'ai parlé) se répand sur la faculté rationnelle, et de là sur la faculté imaginative, de sorte que celle-ci se perfectionne et fonctionne ⁽¹⁾. Parfois la révélation commence par une vision prophétique ; puis cette agitation et cette forte émotion, suite de l'action parfaite de l'imagination, vont s'augmentant, et alors arrive la révélation (véritable). C'est là ce qui eut lieu pour Abraham ; car (en parlant) de cette révélation, on commence par dire : *La parole de l'Éternel fut adressée à Abram dans une vision* (Genèse, XV, 1), et à la fin (on dit), *et un profond assoupissement pesa sur Abram* (*ibid.*, v. 12) ; et ensuite : *Et il dit à Abram etc.* (*ibid.*, v. 13-16).

Sache que ceux d'entre les prophètes qui racontent avoir eu une révélation, tantôt l'attribuent (expressément) à un ange, tantôt à Dieu, bien qu'elle ait eu lieu indubitablement par l'intermédiaire d'un ange ; les docteurs se sont prononcés là-dessus, en disant : « *Et l'Éternel lui dit* (*ibid.*, XXV, 23), par l'intermédiaire d'un ange ⁽²⁾. » — Il faut savoir que, toutes les fois qu'un passage (de l'Écriture) dit de quelqu'un qu'un ange lui parla, ou que la parole de Dieu lui fut adressée, cela n'a pu avoir lieu autrement que dans un songe ou dans une vision prophétique.

Les termes employés dans les livres prophétiques nous présentent quatre modes de s'exprimer sur la parole adressée aux prophètes ⁽³⁾ : Le premier mode, (c'est quand) le prophète dit expressément ⁽⁴⁾ que ce discours est venu de l'ange, dans un

(1) Voy. ci-dessus, au commencement du chap. XXXVII.

(2) Voy. *Beréschith rabbâ*, sect. 63 (fol. 55, col. 2), où R. Levi dit, au nom de R. Aba, que Dieu parla à Rebecca par l'intermédiaire d'un ange.

(3) Littéralement : *La relation* (ou *l'énoncé*) *de la parole adressée aux prophètes, selon l'expression qui se présente dans les livres prophétiques, se fait de quatre manières.*

(4) Dans aucun de nos mss. le verbe יצרך n'est précédé de la conjonction ו; et de même, Ibn-Tibbon a simplement יגלה. La version d'Al-'Harîzi porte שיאמר הנביא.

songe ou *dans une vision*. Le deuxième mode, c'est qu'il rapporte seulement le discours qui lui a été adressé par l'*ange*, sans dire expressément que ç'a été dans un songe, ou dans une vision, étant sûr que c'est une chose (généralement) connue qu'il n'existe de révélation que de l'une des deux manières : *Je me fais connaître à lui dans une vision, je lui parle dans un songe* (Nombres, XII, 6). Le troisième mode, c'est qu'il ne parle point d'un ange, mais qu'il attribue la parole à *Dieu*, qui la lui aurait adressée lui-même, déclarant toutefois que cette parole lui est parvenue dans une *vision* ou dans un *songe*. Le quatrième mode, c'est que le prophète dit simplement que *Dieu* lui a parlé, ou qu'il lui a ordonné d'agir ⁽¹⁾, de faire (telle chose) ou de parler de telle manière, sans qu'il parle expressément ni d'ange, ni de songe, en se fiant à ce qui est connu et a été posé en principe ⁽²⁾, (à savoir) qu'aucune prophétie, aucune révélation, n'arrive autrement que dans un songe, ou dans une vision, et par l'intermédiaire d'un ange.

On s'exprime selon le premier mode dans les passages suivants : *Et l'ange de Dieu me dit dans un songe* (Genèse, XXXI, 11) ; *Et Dieu dit à Israël dans les visions de la nuit* (*ibid.* XLVI, 2) ; *Et Dieu vint à Bileam* ; *Et Dieu dit à Bileam* (Nomb., XXII, 9 et 12) ⁽³⁾. — Pour le deuxième mode, on peut citer les exem-

(1) Les deux traducteurs hébreux ont omis l'impératif *אמץ*, à cause de sa synonymie avec *אצוץ*.

(2) Dans la version d'Ibn-Tibbon, même dans les mss., on lit *והשורש*, ce qui évidemment est une faute de copiste, pour *והשורש*.

(3) Dans les trois derniers exemples, comme dans ceux du deuxième mode, le mot *ÉLOHIM* (Dieu désigne, selon notre auteur, un *ange* (voy. le t. I, ch. II, p. 37, et ci-dessus, ch. VI, p. 66), et il est à remarquer que, pour le troisième et le quatrième mode, l'auteur ne cite que des exemples où Dieu est désigné par le nom *tétragramme*. En ce qui concerne les deux derniers exemples, il faut se rappeler que, s'il n'y est pas dit expressément que la vision de Bileam eut lieu dans un songe, cela résulte du verset 8, où Bileam dit aux ambassadeurs de Balak : *Passez ici la nuit, et je vous rendrai réponse*. — Le deuxième et le troisième exemple manquent dans la version d'Ibn-Tibbon.

ples suivants : *Et Dieu dit à Jacob : Lève-toi, monte à Béthel* (Genèse, XXXV, 1); *Et Dieu lui dit : ton nom est Jacob* (*ibid.*, v. 10); *Et un ange de l'Éternel lui cria du ciel ; Et l'ange de l'Éternel lui cria une seconde fois etc.* (*ibid.*, XXII, 11 et 15); *Et Dieu dit à Noé* (*ibid.*, VI, 13); *Et Dieu parla à Noé* (*ibid.*, VIII, 15). — Un exemple du troisième mode se trouve dans ce passage : *La parole de l'Éternel fut adressée à Abram dans une vision etc.* (*ibid.*, XV, 1). — Pour le quatrième mode, on trouve les exemples suivants : *Et l'Éternel dit à Abram* (*ibid.*, XII, 1); *L'Éternel dit à Jacob : Retourne dans le pays de tes pères* (*ibid.*, XXXI, 3); *Et l'Éternel dit à Josué* (Josué, III, 7); *Et l'Éternel dit à Gédéon* (Juges, VII, 2)⁽¹⁾. Et c'est ainsi qu'ils (les prophètes) s'expriment pour la plupart : *Et l'Éternel me dit* (Isaïe, VIII, 1); *Et la parole de l'Éternel me fut adressée* (Ézéchiel, XXIV, 1); *Et la parole de l'Éternel fut adressée* (II Sam., XXIV, 11; I Rois, XVIII, 1); *Et voilà que lui arriva la parole de l'Éternel* (I Rois, XIX, 9)⁽²⁾; *La parole de l'Éternel fut adressée* (Ézéch., I, 3); *Première allocution de l'Éternel à Hosée* (Hos., I, 2); *La main de l'Éternel fut sur moi* (Ézéch., XXXVII, 1; XL, 1). Il y a beaucoup d'exemples de cette espèce.

Tout ce qui est présenté selon l'un de ces quatre modes est une prophétie, et celui qui le prononce est un prophète. Mais, quand on dit : « Dieu vint auprès d'un tel dans un *songe* de la nuit, » il ne s'agit point là de prophétie, et cette personne n'est point prophète. En effet, on veut dire (seulement) qu'il est venu à cette personne un avertissement de la part de Dieu, et on nous déclare ensuite que cet avertissement se fit au moyen d'un

(1) Si l'auteur cite ici l'exemple de Gédéon, il faut l'entendre dans ce sens que la parole de l'Éternel s'adressa à un prophète qui parla à Gédéon; car Gédéon lui-même n'était point prophète, comme le déclare l'auteur plus loin, chap. XLVI.

(2) Les mots וַיְהִי אֵלָיו רוּחַ יְהוָה se trouvent aussi au chap. XV de la Genèse, verset 4; mais l'auteur n'a pu avoir en vue ce passage, qui se rattache au verset 1 du même chapitre, et appartient, par conséquent, au troisième mode.

songe; car, de même que Dieu fait que telle personne se mette en mouvement pour sauver une autre personne ou pour la perdre, de même il fait naître, au moyen de ce qu'on voit dans un songe, certaines choses qu'il veut faire naître. Certes, nous ne doutons pas que l'Araméen Laban ne fût un parfait scélérat et en même temps un idolâtre; et, pour ce qui est d'Abimélech, bien qu'au milieu de son peuple il fût un homme pieux, notre père Abraham dit de sa ville et de son royaume : *Certes, il n'y a pas de crainte de Dieu dans ce lieu* (Genèse, XX, 11); et cependant, de chacun des deux, je veux dire de Laban et d'Abimélech, on dit (que Dieu lui apparut dans un songe) : *Et Dieu vint auprès d'Abimélech dans un songe de la nuit* (*ibid.*, v. 3), et de même (on dit) de Laban : *Dans un songe de la nuit* (*ibid.*, XXXI, 24) ⁽¹⁾. Il faut donc te pénétrer de cela et faire attention à la différence qu'il y a entre les expressions : *Dieu vint* et *Dieu dit*, et entre les expressions *dans un songe de la nuit* et *dans les visions de la nuit*; car de Jacob on dit : *Dieu dit à Israël dans les visions de la nuit* (*ibid.*, XLVI, 2), tandis que de Laban et d'Abimélech (on dit) : *Et Dieu vint etc. dans un songe de la nuit*; c'est pourquoi ⁽²⁾ Onkelos le traduit par *וַאֲחַת מִימָר מִן קֶדֶם יְיָ*, *et il vint une parole de la part de Dieu*, et il ne dit point (en parlant) des deux derniers : *וַאֲחַת גְּלִי יְיָ*, *et Dieu se révéla*.

Il faut savoir aussi qu'on dit parfois : *l'Éternel dit à un tel*, sans qu'il s'agisse (directement) de ce personnage ⁽³⁾, et sans

(1) Au lieu des mots *וּכְדֹלֶךָ פִּי לִבְנֵי בַחלוֹם הַלֵּילָה*, qu'ont généralement les mss. arabes, mais qui ont été supprimés dans le ms. de Leyde, n° 18, et dans la version d'Al'Harîzi, Ibn-Tibbon donne textuellement le passage de la Genèse, ch. XXXI, v. 24 : *וַיִּבֹא אֱלֹהִים אֶל לִבְנֵי הָאָרֶץ* : *בַּחלוֹם הַלֵּילָה*. En général, la construction de cette phrase est peu logique, et nous avons dû suppléer dans notre traduction les mots : *que Dieu lui apparut dans un songe*, qui sont sous-entendus.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont *וְכֵן זֶה*, ce qui n'est qu'une faute d'impression pour *וְכֵן זֶה*, leçon des mss.

(3) Littéralement : *sans que ce soit ce tel*; c'est-à-dire, sans que ce soit à lui que la parole divine se soit adressée directement. — La plupart

qu'il ait jamais eu de révélation, mais où la communication s'est faite par l'intermédiaire d'un prophète. Ainsi, par exemple, au sujet de ce passage : *Et elle alla interroger l'Éternel* (ibid., XXV, 22), on a dit expressément (qu'elle s'adressa) « à l'école d'Eber ⁽¹⁾ » ; ce fut celui-ci qui lui répondit, de sorte que c'est de lui qu'on a parlé en disant : *Et l'Éternel lui dit* (ibid., v. 23) ⁽²⁾. S'il est vrai qu'on a dit aussi : « *Et l'Éternel lui dit*, par l'intermédiaire d'un MALAKH (*ange* ou *messenger*) ⁽³⁾, » on peut interpréter cela (dans ce sens) que c'est Eber qui est le MALAKH ; car le prophète aussi est appelé MALAKH, comme nous l'exposerons ⁽⁴⁾. Il se peut aussi qu'on ait voulu indiquer l'ange qui apporta cette prophétie à Eber ; ou bien, (il se peut) qu'on ait voulu déclarer par là que, partout où l'on trouve un discours simplement attribué à Dieu, il faut admettre l'intermédiaire d'un ange, (et cela) pour tous ⁽⁵⁾ les prophètes (en général), comme nous l'avons exposé.

des mss. portent : *וְלִים יִכֶּן דָּלָךְ אֶלְפְּלוֹנִי וְלֹא אֲחִיזָה*, et c'est cette leçon que nous avons adoptée. Au lieu de *אֶלְפְּלוֹנִי*, le ms. de Leyde, n° 18, porte *לְפְּלוֹנִי*, leçon qu'a aussi la version d'Ibn-Tibbon. Le ms. de la Biblioth. imp. (anc. fonds hébr., n° 237) porte : *וְלִים יִכֶּן דָּלָךְ אֶלְפְּלוֹנִי אֲחִיזָה*, en supprimant le mot *וְלֹא*, qu'ont tous les autres mss. arabes, ainsi que les deux versions hébraïques. Le ms. de Leyde, n° 221, porte : *וְלִים יִכֶּן דָּלָךְ אֶלְפְּלוֹנִי נְבִיא*, « sans que ce tel fût prophète. » Al'Harizi traduit : *וְלֹא יִדְבֵּר עִם פְּלוֹנִי וְלֹא בָּאָה נְבוּאָה אֵלָיו מֵעוֹלָם*. Ces différentes variantes ne proviennent que de ce que la leçon primitive offre de singulier au premier coup d'œil ; car les mots *וְלִים יִכֶּן דָּלָךְ אֶלְפְּלוֹנִי* peuvent se traduire : *sans que ce tel fût* (ou *existât*).

(1) Voy. *Beréschith rabba*, sect. 63 (fol. 55, col. 2). Au lieu de *עֵבֶר*, les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont, comme les éditions du *Midrasch*, *שֵׁם וְעֵבֶר*.

(2) C'est-à-dire : que ce fut Eber qui répondit à Rebecca au nom de l'Éternel.

(3) Voy. ci-dessus, p. 314, note 2.

(4) Voy. le chap. suivant.

(5) Le mot *כָּל* est ici employé dans le sens de *כָּל* ou *כָּל*, *totalité*, *tous*, et c'est dans le même sens qu'il faut aussi prendre quelquefois, dans les versions hébraïques, le mot *שָׂאָר*. — Les éditions de la ver-

CHAPITRE XLII.

Nous avons déjà exposé que, partout où on a parlé de l'apparition d'un ange, ou d'une allocution faite par lui, il ne peut être question que d'une *vision prophétique*, ou d'un *songe* ⁽¹⁾, n'importe qu'on l'ait ou non déclaré expressément, comme cela a été dit précédemment. Il faut savoir cela et t'en bien pénétrer. Peu importe qu'on dise tout d'abord de quelqu'un qu'il a vu l'ange, ou qu'on semble dire qu'il le prenait d'abord pour un individu humain, et qu'à la fin il devint manifeste pour lui que c'était un ange ⁽²⁾; dès que tu trouves dans le dénouement que celui qui a été vu et qui a parlé était un ange, tu sauras et tu seras certain que dès le commencement c'était une *vision prophétique*, ou un *songe prophétique*. En effet, dans la vision prophétique ou dans le songe prophétique, tantôt le prophète voit Dieu qui lui parle, comme nous l'exposerons, tantôt il voit un ange qui lui parle, tantôt il entend quelqu'un qui lui parle, sans voir la personne qui parle, tantôt enfin il voit un individu humain qui lui adresse la parole, et ensuite il lui devient manifeste que celui qui parlait était un ange ⁽³⁾. Dans la prophétie de cette dernière espèce, il raconte qu'il a vu un homme agir ou parler, et qu'ensuite il a su que c'était un ange.

C'est ce principe important ⁽⁴⁾ qu'a professé un des docteurs, sion d'Ibn-Tibbon ont ici כשאָר (avec *câph*); il faut lire בשָׂר (avec *beth*).

(1) C'est-à-dire, d'un état où la faculté imaginative prend le dessus sur la perception des sens.

(2) Comme, par exemple, les *trois hommes* que vit Abraham (Genèse, XVIII, 2), et l'*homme* que vit Josué (Jos., V, 13).

(3) Sur ces différents degrés de prophétie, voy. ci-après, ch. XLV.

(4) C'est-à-dire, ce principe que, dans toutes les apparitions relatées de l'une des quatre manières dont il vient d'être parlé, il s'agit d'une vision ou d'un songe.

et même un des plus grands d'entre eux, à savoir R. 'Hayya le Grand, au sujet de ce passage du Pentateuque : *Et l'Éternel lui apparut aux Chènes de Mamré, etc.* (Genèse, XVIII, 1 ; car, après avoir d'abord dit sommairement que Dieu lui apparut, on commence par expliquer sous quelle forme eut lieu cette apparition, et on dit qu'il vit d'abord trois hommes, qu'il courut (au devant d'eux), qu'ils parlèrent et qu'il leur fut parlé ⁽¹⁾. Celui-là donc qui donne cette interprétation dit que ces paroles d'Abraham : *Seigneur ! si j'ai trouvé grâce à tes yeux, ne passe pas ainsi devant ton serviteur* (*ibid.*, v. 3) sont aussi une relation de ce que, dans la vision prophétique, il dit à l'un d'entre eux : « Ce fut, dit-il, au plus grand d'entre eux qu'il adressa la parole ⁽²⁾. » Il faut aussi te bien pénétrer de ce sujet, car il ren-

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent **ואמר מאמר** **ואליהם** ; le mot **מאמר** n'est qu'une faute d'impression, pour **ואמר**. Al-'Harizi traduit : **ודברו עמו והשיב להם**.

(2) Voy. *Beréschth rabbâ*, sect. 48 (fol. 42, col. 4). — Ce passage est très obscur ; car on ne comprend pas comment l'auteur a trouvé tout ce qu'il dit ici dans les quelques paroles de R. 'Hayya, qui ne paraissent avoir d'autre but que d'expliquer l'emploi du singulier dans le verset 3, tandis que dans les versets suivants Abraham s'adresse aux trois anges à la fois et parle toujours au pluriel. R. 'Hayya dit donc qu'Abraham adressa la parole au principal d'entre eux, qui était Micaël. Pour résoudre la difficulté, Abravanel (Comment. sur le *Moré*, II, fol. 40 a) pense qu'il faut se reporter aux deux opinions émises par les docteurs sur le mot **אדני**, *Seigneur*, employé dans le verset 3 ; selon les uns, ce mot remplace le nom *tétragramme* du verset 1 et désigne Dieu lui-même ; selon les autres, il désigne l'un des *trois hommes* dont parle le verset 2. Selon la première opinion, la vision, dans laquelle Abraham se représentait dans son esprit Dieu lui-même, ou la *cause suprême*, aurait été interrompue par l'apparition des *trois hommes*, et Abraham, distrait par cette apparition, aurait prié Dieu de ne pas s'éloigner de lui, c'est-à-dire, qu'il aurait fait des efforts pour ne pas se laisser interrompre dans sa contemplation de la Divinité. Selon la seconde opinion, l'apparition des trois hommes serait identique avec celle de Dieu, dont parle le verset 1 ; de sorte que le verset 2 et les suivants ne feraient qu'expliquer en détail la nature de la manifestation divine du verset 1. Or, R. 'Hayya, profes-

ferme un profond mystère ⁽¹⁾. Je dis de même que, dans l'histoire de Jacob, quand on dit : *Et un homme lutta avec lui* (*ibid.*, XXXII, 25), il s'agit d'une révélation prophétique, puisqu'on dit clairement à la fin (versets 29 et suiv.) que c'était un ange. Il en est exactement comme de l'histoire d'Abraham, où l'on raconte d'abord sommairement que *Dieu lui apparut etc.*, et ensuite on commence à expliquer comment cela se passa. De même, au sujet de Jacob, on dit (d'abord) : *Des anges de Dieu le rencontrèrent* (*ibid.*, v. 2); ensuite on commence à exposer ce qui se passa jusqu'au moment où *ils le rencontrèrent*, et on dit qu'il envoya des messagers (à Esaü), et qu'après avoir agi et avoir fait (telle et telle chose), *Jacob resta seul etc.* (*ibid.*, v. 25); car ici il s'agit de ces mêmes anges de Dieu dont on a dit d'abord *des anges de Dieu le rencontrèrent* ⁽²⁾, et cette lutte, ainsi que tout

sant évidemment la seconde opinion, il s'ensuit que, selon lui, tous les détails racontés à partir du verset 2 sont une vision prophétique, au même titre que l'apparition de Dieu au verset 1, qui ne ferait que résumer l'ensemble des détails qui suivent. — Sans doute, c'est expliquer avec trop de subtilité les simples paroles de R. 'Hayya; mais c'est conforme à la manière dont Maïmonide, en général, interprète les paroles souvent si naïves des anciens docteurs.

(1) Littéralement : *car il est un mystère d'entre les mystères*. La version d'Ibn-Tibbon porte : במסור מן הסודות; au lieu de במסור (mss. כסוד), il faut lire כי הוא סוד, comme à la version d'Al-'Harizi. — Le mystère dont l'auteur veut parler, c'est que tous les détails racontés au ch. XVIII de la Genèse, le repas que firent les *trois hommes*, les paroles qu'ils adressèrent à Sara, etc., n'arrivèrent pas réellement et ne se passèrent que dans l'imagination d'Abraham, c.-à-d. dans une vision prophétique. Il en est de même, comme l'auteur va le dire, de la lutte de l'ange avec Jacob, de ce qui arriva à Bileam avec son ânesse, de l'ange qui apparut à Josué devant Jéricho, et de beaucoup d'autres récits bibliques, qui doivent être considérés comme des visions prophétiques. Cette opinion, comme on le pense bien, a trouvé, parmi les théologiens juifs, de nombreux contradicteurs. Voy. notamment la polémique de R. Moïse ben-Na'hman, dans son commentaire sur la Genèse, au ch. XVIII.

(2) L'auteur veut dire qu'au verset 25, où l'on dit : *Jacob étant resté seul, un homme lutta avec lui*, il faut voir, dans l'homme qui lutta, l'un des anges de Dieu dont parle le verset 2.

le dialogue (qui suit), eut lieu dans une *vision prophétique*. De même, tout ce qui se passa avec Bileam *sur le chemin* (Nombres, XXII, 22 et suiv.), ainsi que le discours de l'ânesse, (tout cela, dis-je,) eut lieu dans une vision prophétique⁽¹⁾, puisqu'on dit expressément à la fin (verset 32) que *l'ange de l'Éternel* lui parla⁽²⁾. De même encore, au sujet de ces paroles (du livre) de Josué (V, 13), *il leva ses yeux et vit qu'un HOMME se tenait en face de lui*, je dis que cela eut lieu dans la vision prophétique, puisqu'il est clairement dit ensuite (v. 14 et 15) que c'était un *prince de l'armée de l'Éternel*. — [Quant à ce passage *Et un MALAKH (messenger) de l'Éternel monta de Guilgal etc. Et lorsque le MALAKH de l'Éternel dit ces paroles à tout Israël* (Juges, II, 1 et 4), les docteurs ont écrit que le MALAKH de l'Éternel dont on parle ici est Pinehas; ils s'expriment ainsi : « c'est Pinehas, qui, au moment où la majesté divine reposait sur lui, ressemblait à un *malakh* (ange) de l'Éternel⁽³⁾. » Nous avons déjà exposé que le nom de *malakh* est homonyme, et que le prophète aussi est appelé *malakh*⁽⁴⁾, comme, par exemple, dans les passages suivants : *Il envoya un MALAKH et nous fit sortir d'Égypte* (Nomb., XX, 16); *Et 'Haggai, le MALAKH de l'Éternel, dit, suivant un message de l'Éternel* (Hag., I, 13); *Et ils se raillaient des MALAKHIM (messagers) de Dieu* (II Chron., XXXVI, 16).] — Quand

(1) Il faut rappeler ici que, selon les anciens docteurs juifs, le don de prophétie était accordé aussi à certains sages païens, qui avaient pour mission de prédire la fortune du peuple d'Israël. Voy. ce qui est dit, au sujet de Bileam, dans le *Midrasch* du Lévitique ou *Wayyikra rabbâ*, sect. 1 (fol. 147, col. 1), et dans le *Midrasch* du Cantique, ou *Schtr ha-schirim rabbâ*, au ch. II, v. 3 (fol. 9, col. 4).

(2) Ce qui, comme le dit l'auteur au commencement de ce chapitre, indique un songe, ou une vision prophétique.

(3) Cette citation n'est pas textuelle; car l'auteur paraît avoir en vue le passage suivant du *Wayyikra rabbâ*, sect. 1 (fol. 146, col. 1):
וְכִי מַלְאָךְ הָיָה וְהָלַא פִּינְחָם הָיָה וּלְמָה קוֹרָא אוֹתוֹ מַלְאָךְ אֵלֶּא אָמַר
ר' סִימֹן פִּינְחָם בְּשַׁעָה שֶׁהָיְתָה רוּחַ הַקֹּדֶשׁ שׁוֹרָה עָלָיו פָּנָיו בּוֹעֲרוֹת כְּלִפְיָדִים.

(4) Voy. ci-dessus, ch. VI, p. 68, et cf. *Wayyikra rabbâ* (l. c.).

Daniel dit : *Et Gabriel, ce personnage que j'avais vu d'abord dans une vision, arriva à moi d'un vol rapide, vers le temps de l'oblation du soir* (Dan., IX, 21), tout cela aussi eut lieu dans une vision prophétique; et il ne doit point te venir à l'idée qu'on ait pu voir un ange, ou entendre les paroles d'un ange, autrement que dans une *vision prophétique* ou dans un *songe prophétique*, comme il a été posé en principe (dans ce passage) : *Je me fais connaître à lui dans une vision, je lui parle dans un songe* (Nomb., XII, 6). De ce que j'ai cité, tu tireras la preuve pour d'autres passages que je n'ai pas cités.

Par ce que nous avons dit précédemment de la nécessité d'une préparation pour la prophétie⁽¹⁾, et par ce que nous avons dit de l'homonymie du nom de *malakh*, tu sauras que l'Égyptienne Hagar n'était pas une prophétesse, et que Manoah et sa femme n'étaient pas non plus prophètes⁽²⁾; car la parole qu'ils entendirent, ou qui frappa leur esprit, était quelque chose de semblable à ce *son de voix* dont les docteurs parlent constamment et qui désigne une certaine situation dans laquelle peut se trouver une personne non préparée⁽³⁾. Ce qui a donné lieu à se tromper là-dessus, c'est uniquement l'homony-

(1) Voy. ci-dessus, ch. XXXII, troisième opinion.

(2) L'auteur veut expliquer ici ce qu'il faut entendre par l'ange qui apparut à Hagar (Genèse, XVI, 7 et suiv.; XXI, 17), et par celui que virent Manoah et sa femme (Juges, XII, 3 et 11).

(3) L'auteur veut indiquer ici que la voix céleste dont il est souvent question dans les écrits des anciens rabbins (cf. Évangile de Matthieu, III, 17), et qu'ils appellent *בַּת קוֹל*, *Alle de voix, son de voix, écho*, n'est autre chose que le produit d'une imagination exaltée, par laquelle certaines personnes, qui ne possèdent aucune des qualités nécessaires pour les visions prophétiques, croient entendre des paroles qui leur sont adressées du ciel. Souvent même ces personnes croient voir des apparitions célestes, mais ce ne sont là que des fantômes de leur imagination; et c'est ce qui arriva à Hagar, ainsi qu'à Manoah et à sa femme.

mie⁽¹⁾; mais c'est là (précisément) le principe qui lève⁽²⁾ la plupart des difficultés du Pentateuque. — Remarque bien que l'expression : *Et l'ange la trouva* (וַיִּמְצְאָהּ) *près de la source d'eau etc.* (Genèse, XVI, 7) ressemble à celle employée au sujet de Joseph : *Et un homme le trouva* (וַיִּמְצְאוּ) *errant dans la campagne* (ibid., XXXVII, 15), où tous les *Midraschîm* disent que c'était un ange⁽³⁾.

CHAPITRE XLIII.

Nous avons déjà exposé, dans nos ouvrages, que les prophètes présentent quelquefois leurs prophéties sous forme de paraboles⁽⁴⁾; c'est que parfois (le prophète) voit une chose par parabole, et ensuite le sens de la parabole lui est expliqué dans

(1) C'est-à-dire : l'homonymie du mot *malakh*, qui est employé dans des acceptions diverses, a donné lieu à croire que, dans ce qui est dit de Hagar, ainsi que de Manoah et de sa femme, il s'agit réellement de l'apparition d'un ange.

(2) Au lieu de ירפֿע (avec *résch*), plusieurs mss. ont ירפֿע (avec *daleth*); de même Ibn-Tibbon, העקר הרוחה, et Al-'Harizi, העקר אשר ידחה, *le principe qui repousse* (ou *réfute*). L'auteur veut dire que c'est justement l'homonymie du mot *MALAKH*, posée en principe, qui sert à lever les difficultés et à éclaircir les passages douteux.

(3) L'auteur fait observer en terminant qu'on emploie, au sujet de Hagar, la même expression qu'au sujet de Joseph. Selon les *Midraschîm*, ou interprétations allégoriques, l'homme qui rencontra Joseph était un ange; mais on n'a pu vouloir attribuer à ce jeune enfant les perceptions sublimes des prophètes, et il est clair qu'on n'a parlé que d'une apparition que lui présentait son imagination surexcitée. Il en serait donc de même pour Hagar, au sujet de laquelle le texte de l'Écriture emploie les mêmes termes.

(4) Littéralement : que les prophètes prophétisent quelquefois par des paraboles. Voy. Abrégé du Talmud, traité *Yesôdé ha-Tôrâ*, ch. VII, § 3. — Les mss. arabes ont généralement רְאוּאֵלִיפְנָא, au pluriel, *nos ouvrages*; les versions hébraïques ont, l'une בְּחִבּוּרֵנוּ, l'autre בְּסִפְרֵנוּ, au sing.

cette même vision prophétique. Il en est comme ⁽¹⁾ d'un homme qui a un songe, et qui, dans ce songe même, s' imagine qu'il s'est éveillé, qu'il a raconté le songe à un autre, et que celui-ci lui en a expliqué le sens, tandis que le tout n'était qu'un songe. C'est là ce qu'on appelle : « un songe qui a été interprété dans un songe ⁽²⁾, » tandis qu'il y a aussi des songes dont on connaît le sens après s'être éveillé. De même, le sens des paraboles prophétiques est parfois expliqué dans la vision prophétique, comme cela est évident à l'égard de Zacharie, qui dit, après avoir d'abord présenté certaines paraboles : *Et l'ange qui m'avait parlé revint, et m'éveilla comme un homme qu'on éveille de son sommeil; et il me dit : que vois-tu? etc.* (Zach., IV, 1 et 2); ensuite il (l'ange) lui explique la (nouvelle) parabole ⁽³⁾. Et cela est de même évident à l'égard de Daniel; car il est dit d'abord : *Daniel vit un songe, et sur sa couche (il eut) des visions dans sa tête* (Dan., VIII, 1); et après avoir rapporté toutes les paraboles et avoir exprimé combien il était affligé de ne pas en connaître l'explication, il interroge enfin l'ange, et celui-ci lui en fait connaître l'explication, dans cette même vision : *Je m'approchai, dit-il, de l'un des assistants, et je lui demandai la vérité sur tout cela; il me parla et me fit connaître l'interprétation de ces choses* (*ibid.*, v. 16). Après avoir dit qu'il *vit un songe*, il appelle tout l'événement 'HAZÔN (une vision), parce que, comme il le dit, ce fut un ange qui le lui expliqua dans un songe prophétique. Il dit donc, après cela : *Une vision ('HAZÔN) m'apparut, à moi Daniel, après celle qui m'était apparue d'abord* (*ibid.*, VIII, 1). Cela

(1) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut effacer le mot כִּי, et lire seulement כִּמְּ, comme ont les mss., et aussi Al-'Harizi.

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *Berakhôth*, fol. 55 b.

(3) Zacharie, après avoir présenté, dans les ch. I-III, plusieurs paraboles, raconte au ch. IV une nouvelle vision qu'il a eue et qui est présentée par la parabole du chandelier à sept branches; puis le sens de cette parabole lui est expliqué par l'ange dans cette même vision, d'abord le sens général et ensuite les détails (ch. IV, v. 6-14).

est clair ⁽¹⁾; car 'HAZÔN est dérivé du verbe 'HAZA, comme MAREA (vision) est dérivé de RAA, et les deux verbes ont le même sens (celui de *voir*), de sorte qu'il n'y a pas de différence entre les mots MAREA, MA'HAZÉ et 'HAZÔN. Il n'y a pas de troisième voie (de prophétie) outre ces deux voies dont parle le Pentateuque : *Je me fais connaître à lui dans une vision, je lui parle dans un songe* (Nombres, XII, 6) ⁽²⁾; mais il y a en cela des gradations, comme on l'exposera ⁽³⁾. — Cependant, parmi les paraboles prophétiques, il y en a aussi beaucoup dont le sens n'est point expliqué dans la vision prophétique, mais dont le prophète connaît l'intention après s'être réveillé, comme il en est, par exemple, des *houlettes* que prit Zacharie dans une vision prophétique ⁽⁴⁾.

Il faut savoir que, de même que les prophètes voient des choses qui ont un sens parabolique, — comme, par exemple, les *lampes* de Zacharie (Zach., IV, 2), les *chevaux* et les *montagnes* (*ibid.*, VI, 1-7), le *rouleau* d'Ezéchiel (II, 9), le *mur* fait au *niveau* que vit ⁽⁵⁾ Amos (VII, 7), les *animaux* que vit Daniel (ch. VII et VIII), la *marmite bouillante* que vit Jérémie (I, 13), et d'autres

(1) C'est-à-dire : il est clair qu'il s'agit ici d'une *vision*, désignée par le mot 'HAZÔN.

(2) L'auteur veut dire que le mot 'HAZÔN (חֲזֹן) ne saurait indiquer une troisième voie d'inspiration prophétique, et il est nécessairement synonyme de MAREA (מֵרָאָה) et de MA'HAZÉ (מֵחֲזָה).

(3) Voir ci-après, ch. XLV.

(4) Voy. Zacharie, ch. XI, v. 7 et suiv. Le sens de cette parabole ne fut point expliqué au prophète dans sa vision, comme le fut celle du *chandelier*, mentionnée plus haut. Notre auteur essaye lui-même plus loin d'en indiquer le sens.

(5) Presque tous les mss. portent : אֱלֹהֵי רָאָה; le mot רָאָה doit se prononcer רָאָה; il eût été plus correct de dire אֱלֹהֵי רָאָהָ, le mot רָאָהָ étant du féminin; mais peut-être l'auteur a-t-il pensé au mot masculin אֱלֹהֵי, ou à un mot arabe masculin tel que حائط ou سور, mur. Le ms. du suppl. hébreu de la Bibliothèque impériale, n° 63, écrit de la main de R. Saadia Ibn-Danan, porte אֱלֹהֵי רָאָה.

paraboles semblables, par lesquelles on a pour but de retracer certaines idées, — de même ils voient aussi des choses par lesquelles on veut (indiquer) ce que le *nom* de la chose vue rappelle par son étymologie ou par son homonymie, de manière que l'action de la faculté imaginative consiste en quelque sorte à faire voir une chose portant un nom homonyme, par l'une des acceptions duquel on est guidé vers une autre, ce qui aussi est une des espèces de l'allégorie ⁽¹⁾. Quand, par exemple, Jérémie dit : (qu'il voyait) *MAKKEL SCHAKED*, *un bâton de bois d'amandier*, son intention est de déduire (quelque chose) de l'homonymie du mot *SCHAKED* ⁽²⁾, et il dit ensuite : *Car je suis SCHÔKED, vigilant, etc.* (Jér., I, 11 et 12); car il ne s'agit ni de l'idée du *bâton*, ni de celle de l'*amandier*. De même, quand Amos voit *KELOUB KAÏÇ*, *un panier de fruits d'été*, c'est pour en déduire l'accomplissement du temps; et il dit : *Car le KÊÇ (ou le terme) est venu* (Amos, VIII, 2). — Ce qui est encore plus étonnant, c'est quand on éveille l'attention au moyen d'un certain nom dont les lettres sont aussi celles d'un autre nom, dans un ordre interverti ⁽³⁾, quoiqu'il n'y ait entre ces deux noms aucun rapport étymologique, ni aucune communauté de sens, comme on le trouve (par exemple) dans les paraboles de Zacharie, quand, dans une vision

(1) En d'autres termes : Les prophètes voient quelquefois des choses qui ne représentent pas par elles-mêmes un sujet allégorique, mais dont le nom seulement rappelle, par son étymologie, une certaine idée qui s'exprime par un nom semblable, de sorte que toute la vision ne se fonde que sur un jeu de mots, comme l'auteur va l'expliquer par quelques exemples.

(2) C'est-à-dire, de jouer sur le double sens de la racine שָׁקַד, de laquelle dérivent à la fois le mot qui signifie *amandier*, et celui qui signifie *vigilant, attentif*, de sorte que la vision de l'*amandier* indique ces paroles de Dieu : *car je suis vigilant pour accomplir ma parole*. Cf. ci-dessus, ch. XXIX, p. 229, et *ibid.*, note 2.

(3) C'est-à-dire, quand le prophète, pour faire allusion à un certain sujet, se sert d'un nom qui, par lui-même, a un tout autre sens, mais dont les lettres transposées donnent le nom du sujet en question.

prophétique, il prend les deux *houlettes* ⁽¹⁾ pour faire paître le troupeau et qu'il donne à l'une le nom de No'AM (grâce, faveur) et à l'autre, celui de 'HÔBELÎM (destructeurs) ⁽²⁾. Dans cette parabole, on a pour but (d'indiquer) : que la nation, dans son état primitif, jouissait de la *faveur de l'Éternel* qui l'a guidé et l'a dirigé, qu'elle était joyeuse d'obéir à Dieu et en éprouvait du plaisir ⁽³⁾, et que Dieu lui était propice et l'aimait — [comme il est dit : *Tu as aujourd'hui exalté l'Éternel etc. et l'Éternel t'a exalté etc.* (Deut. XXVI, 17 et 18) ⁽⁴⁾] —, lorsqu'elle était guidée et dirigée par Moïse et par les Prophètes qui lui succédèrent; mais qu'ensuite elle changea tellement de disposition qu'elle eut en aversion l'obéissance à Dieu, de sorte que Dieu l'eut en aversion et qu'il fit de ses chefs *des destructeurs*, comme Jeroboam et Manassé. Voilà (quel est le sens) selon l'étymologie; car 'HOBELÎM (חובלים) est de (la même racine que) ME'HABELÎM, מחבלים כרמים (*qui DÉTRUISENT les vignes*, Cantique, II, 15). Ensuite, il en déduit également, — je veux dire du nom de 'HOBELÎM, — qu'ils avaient en *aversion* la Loi et que Dieu les avait en aversion. Mais ce sens ne peut être dérivé de 'HOBELÎM

(1) Plusieurs mss. ont les formes incorrectes אלעציין et אלעציין; d'autres ont le pluriel אלעצי, et de même Ibn-Tibbon, בלקחו המקלות, tandis qu'Al-'Harizi a בקחתו שני מקלות.

(2) Voy. Zacharie, ch. XI, v. 7; comme on va le voir, l'auteur, en citant cet exemple, a en vue le mot 'HÔBELÎM.

(3) Au lieu de מסתלדד, le ms. de Leyde, n° 18, a מסרודד, qui a le même sens. Ce dernier mot a pu être changé en מסרודד, ce qui explique pourquoi la version d'Ibn-Tibbon a מיושרת; Al-'Harizi traduit מאושרת בה.

(4) Nous supposons que Maïmonide adopte pour le verbe האמיר le sens que lui attribue Ibn-Djana'h, dans son dictionnaire : ומענאה ענרי : אלעלא ואלחרפיע ולדלך קיל ללגצן אלעאלי אמיר פמעני האמירדך « Il a, selon moi, le sens d'*élévation* et d'*exaltation*; c'est pourquoi on appelle la branche supérieure אמיר (Isaïe, XVII, 6). Le sens de האמירדך est donc : il t'a *exalté* et *élevé*. » Cf. le Dictionnaire de David Kim'hi.

qu'au moyen de la transposition des lettres 'H, B, L; il dit donc, à l'égard de l'idée d'*aversion* et d'*abomination* que renferme cette parabole : *Mon âme s'est retirée d'eux* ⁽¹⁾ *et leur âme aussi a eu de l'aversion* (BA'HALA) *pour moi* (Zach., XI, 8), et il transpose les lettres 'H B L (חבל) pour en faire B 'H L (בחל).

Selon cette méthode ⁽²⁾, on trouve des choses extraordinaires, qui sont également des mystères, dans les mots NE-HOSCHETH (נחשת), KALAL (קלל), RÉGHEL (רגל), 'ÉGHEL (עגל), et 'NASCHMAL (נשמל) employés dans la *Mercabâ* ⁽³⁾. Dans divers passages, (on trouve) d'autres mots qui, après cette observation, te deviendront clairs par l'ensemble du discours, si tu les examines bien dans chaque passage ⁽⁴⁾.



(1) Nous traduisons l'expression נפש ורחקצר dans le sens que l'auteur indique lui-même, au ch. XLI de la 1^{re} partie (p. 147).

(2) C'est-à-dire, selon la méthode des allusions faites par l'étymologie ou l'homonymie des noms que portent les sujets représentés dans les paraboles.

(3) C'est-à-dire, dans la vision d'Ézéchiél. Tous les mss. ar. ont וקלל et ועגל avec le ו copulatif, ce qui prouve que l'observation de l'auteur ne s'applique pas aux expressions קלל נחשת et רגל עגל (Ézéchl., I, 7), comme pourrait le faire croire la version d'Ibn-Tibbon, mais à chacun des quatre mots à part. Cf. ci-dessus, p. 229, et *ibid.*, note 4.

(4) Nous avons dû, pour la clarté, intervertir l'ordre des mots dans cette dernière phrase, dont voici la traduction littérale : *Et dans (certains) endroits, il y a d'autres (mots) que ceux-là, qui, si tu les poursuis par ton esprit dans chaque endroit, te deviendront clairs par l'intention du discours, après cette observation.* L'auteur veut dire, qu'outre les mots d'Ézéchiél qui viennent d'être cités, on en trouve çà et là d'autres, dont le sens, après l'observation faite ci-dessus, pourra être facilement deviné par l'ensemble de chaque passage, si on y applique bien son esprit. — Il faut ajouter, après ברהנך, les mots כל מוצע, qui se trouvent dans la plupart des mss. et que les deux versions hébraïques rendent par בכל מקום; ces mots manquent dans quelques mss. et ont été omis dans notre texte arabe.

CHAPITRE XLIV.

La prophétie n'a lieu qu'au moyen d'une vision ou d'un songe, comme nous l'avons exposé plusieurs fois, de sorte que nous n'avons plus à le répéter. Nous dirons maintenant que, lorsque le prophète est inspiré, il voit parfois une parabole, comme nous l'avons exposé à plusieurs reprises. Parfois il croit voir⁽¹⁾ Dieu qui lui parle dans une vision prophétique, comme a dit Isaïe (VI, 8) : *Et j'entendis la voix de l'Éternel qui disait : Qui enverrai-je et qui ira pour nous ?* D'autres fois il entend un ange qui lui parle et qu'il voit, ce qui est très fréquent, comme dans ces passages : *Et l'ange de Dieu me dit etc.* (Genèse, XXXII, 11)⁽²⁾ ; *Et il me dit : Ne sais-tu pas ce que signifient ces choses ? Et l'ange qui me parlait répondit etc.* (Zach., IV, 5)⁽³⁾ ; *Et j'entendis un saint qui parlait* (Daniel, VIII, 13) ; cela est trop fréquent pour qu'on puisse énumérer (tous les exemples). D'autres fois le prophète voit un personnage humain qui lui parle, comme il est dit dans Ézéchiel (XL, 3 et 4) : *Et voici un personnage dont l'aspect était comme celui de l'airain etc. ; Et ce personnage me dit : Fils de l'homme etc.*, après qu'on avait dit d'abord (v. 1) :

(1) Le texte dit simplement : *וַיֵּרְא*, il voit ; mais le sens est nécessairement : *il croit voir*, ou *il lui semble voir*, et encore cela ne peut-il arriver dans une vision proprement dite, mais seulement dans un songe. Voy. ci-dessus, p. 314, et ci-après, chap. XLV, septième degré, et *ibid.*, XI^e degré, p. 344, note 3.

(2) Ce passage a été omis dans la version d'Ibn-Tibbon ; mais il se trouve dans tous les mss. du texte arabe et dans la version d'Al-'Harizi.

(3) Dans cette citation, le passage biblique a été transposé, sans doute par une erreur de mémoire. Nous avons reproduit la citation telle qu'elle se trouve dans tous les mss. arabes et dans les deux versions hébraïques.

La main de l'Éternel fut sur moi ⁽¹⁾. D'autres fois enfin, le prophète, dans la vision prophétique, ne voit aucune figure, mais entend seulement des paroles qui s'adressent à lui, comme a dit Daniel : *Et j'entendis la voix d'un homme du milieu du (rue)* Oulaï (Dan., VIII, 16); et comme a dit Éliphas : *Il y avait du silence, et j'entendis une voix* (Job, IV, 16), et comme a dit aussi Ézéchiël : *Et j'entendis quelqu'un qui me parlait* (Ézéch., II, 2); car ce qui lui parlait, ce n'était pas cette chose qu'il avait perçue dans la vision prophétique; mais, après avoir raconté en détail cette chose étonnante et extraordinaire qu'il déclare avoir perçue, il commence (à exposer) le sujet et la forme de la révélation, et il dit : *J'entendis quelqu'un qui me parlait* ⁽²⁾.

Après avoir d'abord parlé de cette division (des révélations prophétiques), qui est justifiée par les textes, je dirai que ces paroles que le prophète entend dans la vision prophétique, son imagination les lui présente quelquefois extrêmement fortes, comme quand un homme rêve qu'il entend un fort tonnerre, ou qu'il voit un tremblement de terre ou un feu du ciel ⁽³⁾; car souvent

(1) L'expression יָד יְיָ, *la main de l'Éternel*, prouve qu'il s'agit d'une vision prophétique. Voy. ci-dessus, au commencement du ch. XLI.

(2) L'auteur veut justifier la citation qu'il fait du passage d'Ézéchiël à l'appui de cette 5^e catégorie, où le prophète entend une voix sans voir aucune figure. Il dit donc qu'il ne faut pas croire que ce qui parlait à Ézéchiël, c'était cette sublime apparition dont il parle au ch. I, v. 26, et dont il décrit l'entourage avec tant de détails; ce fut, au contraire, un être invisible qui lui parlait pour lui donner la mission exposée au ch. II, v. 3 et suiv.

(3) Le mot سَاعَة désigne le feu du ciel, ou la foudre; dans deux passages du t. I^{er}, p. 220 et p. 369, ce mot a été inexactement traduit par orage; Ibn-Tibbon l'a rendu dans les trois passages par זועה, ce qui n'est pas exact; au chap. XII de la III^e partie, il a plus exactement: הברקים העצומים. Selon la définition d'Al-Kazwini, le mot سَاعَة désigne un météore igné: c'est un feu qui tombe du ciel, qui brûle tous les corps qu'il rencontre, et qui pénètre dans la terre et dans les rochers les plus durs. Voy. Al-Kazwini, 'Adjâ'ib al-makhloukât, publié par M. Wüstenfeld (Götting, 1849, in-4°), p. 91.

on a de ces rêves. D'autres fois, les paroles qu'il entend dans la vision prophétique sont semblables au langage habituel et familier, de sorte qu'il n'y trouve rien d'étrange. C'est ce qui te deviendra clair par l'histoire du prophète Samuel, qui, lorsque Dieu l'appela dans un moment d'inspiration, croyait que c'était le prêtre Éli qui l'avait appelé trois fois successivement; ensuite l'Écriture en explique la cause, et on dit que ce qui lui produisait cet effet, de sorte qu'il croyait que c'était Éli, c'est qu'il ne savait pas alors que la parole de Dieu s'adressait aux prophètes sous cette forme, ce mystère ne lui ayant pas encore été révélé. On dit donc, pour en donner la raison ⁽¹⁾ : *Samuel ne connaissait pas encore l'Éternel, et la parole de l'Éternel ne lui avait pas encore été révélée* (I Sam., II, 7), ce qui veut dire qu'il ne savait pas encore et qu'il ne lui avait pas encore été révélé que c'était ainsi (que se manifestait) la parole de l'Éternel. Quand on dit ⁽²⁾ qu'il ne connaissait pas encore l'Éternel, cela signifie qu'il n'avait eu auparavant aucune inspiration prophétique; car il a été dit de celui qui prophétise : *Je me fais connaître à lui dans une vision* (Nomb., XII, 6). La traduction du verset, si on a égard (seulement) au sens, serait donc celle-ci : « Samuel n'avait pas prophétisé auparavant, et il ne savait même pas ⁽³⁾ que ce fût là la forme de l'inspiration prophétique. » Il faut te pénétrer de cela.

(1) Ibn-Tibbon, peut-être pour éviter une répétition inutile, a mis simplement **וזהו אמרו**; Al-'Harizi traduit plus littéralement : **ואמר במעם זה**.

(2) La version d'Ibn-Tibbon porte : **אין יהיה אמרו**; celle d'Al-'Harizi a plus exactement **ומה שאמר**.

(3) La traduction d'Ibn-Tibbon, **ולזה לא ידע**, est inexacte; il faudrait traduire **ולא ידע גם כן**.

CHAPITRE XLV.

Après avoir exposé préalablement le vrai sens de la prophétie, selon ce qu'exige la spéculation (combinée) avec ce qui a été exposé dans notre Loi, il faut que je t'énumère les *degrés* ⁽¹⁾ de la prophétie selon ces deux bases ⁽²⁾. Si je les appelle *degrés de la prophétie*, ce n'est pas que celui qui en occupe un degré quelconque soit prophète; car, au contraire, le premier et le deuxième degrés ne sont que des marches (pour arriver) à la prophétie, et celui qui est arrivé à l'une de ces marches n'est pas compté au nombre des prophètes dont on a parlé précédemment. Si parfois il est appelé prophète, ce n'est que par une espèce de généralisation, parce qu'il est très près des prophètes.

Il ne faut pas te laisser induire en erreur au sujet de ces *degrés*, si tu trouves dans les livres prophétiques qu'un prophète ⁽³⁾ a été inspiré sous la forme de l'un de ces degrés, et qu'ensuite on déclare de ce même prophète qu'il a eu une révélation sous la forme d'un autre degré; car il se peut que tel prophète, après avoir eu une révélation sous la forme de l'un des degrés que je

(1) Abravanel (Commentaire sur le *Moré*, II, fol. 42 b) subtilise sur le mot מעלות qu'ont ici plusieurs mss. de la version d'Ibn-Tibbon, et qui, selon lui, aurait été employé ici avec intention, parce que les degrés sont énumérés par l'auteur dans une progression *ascendante*; mais l'observation d'Abravanel ne peut s'adapter ni au mot מראות, qu'a le texte arabe, ni au mot מדרגות qu'ont les éditions de la version d'Ibn-Tibbon.

(2) C'est-à-dire, selon la spéculation philosophique et la loi religieuse.

(3) Dans la version d'Ibn-Tibbon il faut lire בספרי הנבואה נביא, comme l'ont les mss.; le mot הנבואה manque dans toutes les éditions.

vais énumérer⁽¹⁾, ait ensuite, dans un autre moment, une autre révélation, à un degré inférieur à celui de la première révélation⁽²⁾. En effet, de même que le prophète ne prophétise pas pendant toute sa vie, sans interruption, et qu'au contraire, après avoir prophétisé dans un moment, l'inspiration prophétique l'abandonne dans d'autres moments, de même, il se peut⁽³⁾ qu'il prophétise dans un certain moment sous la forme d'un degré supérieur, et qu'ensuite, dans un autre moment, il prophétise sous la forme d'un degré inférieur au premier. Il se peut donc qu'il n'atteigne ce degré supérieur qu'une seule fois dans sa vie, et qu'ensuite il en soit privé (pour toujours)⁽⁴⁾, comme il se peut aussi qu'il conserve un degré inférieur (d'inspiration), jusqu'au moment où son inspiration prophétique cesse complètement; car l'inspiration prophétique abandonne nécessairement tous les prophètes⁽⁵⁾ plus ou moins de temps avant leur mort, comme on l'a déclaré à l'égard de Jérémie, en disant : *Quand la parole de l'Éternel eut cessé (de sortir) de la bouche de Jérémie*

(1) Mot à mot : car, quant à ces degrés que je vais énumérer, il se peut que la révélation de tel prophète lui arrive en partie sous une certaine forme d'entre eux; c'est-à-dire, sous la forme de l'un de ces degrés. Ibn-Tibbon supplée le mot *אחר*, en rendant les mots *בדרכי צורה מנהא*, qu'ont tous les mss. ar., par *לפי צורת אחת מהם*.

(2) Selon Abravanel (l. c.), l'auteur ferait allusion à Samuel et à Jérémie, qui, l'un et l'autre, après avoir parlé et écrit sous l'inspiration prophétique, ont aussi laissé des écrits qui ont été classés parmi les *Hagi-graphes*, auxquels on n'attribue qu'un degré inférieur d'inspiration, appelée *esprit saint* (*רוח הקדש*). Ce fut sous cette inspiration que Samuel écrivit le livre de *Ruth* et Jérémie ses *Lamentations*.

(3) Ce membre de phrase se trouve sous l'influence de la particule *ק*, quelquefois, souvent, placé après *כל*, et qu'il aurait été plus logique de placer après *כולל*. La version d'Ibn-Tibbon ne rend pas cette nuance.

(4) L'auteur ne s'est pas exprimé ici avec toute la précision désirable; car il veut dire évidemment : *et qu'ensuite il soit privé, pour toujours, du don de prophétie*.

(5) Le mot *סאיר* a ici le sens de *tous*; cf. ci-dessus, p. 318, note 5.

(Ezra, I, 1) ⁽¹⁾, et comme on l'a déclaré à l'égard de David, en disant : *Voici les dernières paroles de David* (II Sam., XXIII, 1). Et de là on peut conclure pour tous (les autres).

Après avoir fait l'observation préliminaire qui précède ⁽²⁾, je commence à énumérer les *degrés* en question ⁽³⁾, et je dis :

I. PREMIER DEGRÉ : Le premier pas vers la prophétie, c'est quand un secours divin accompagne l'individu, lequel il met en mouvement et qu'il encourage pour une action vertueuse, grande et d'une haute importance ⁽⁴⁾, comme, par exemple, de délivrer une société d'hommes vertueux d'une société de méchants, ou de sauver un grand homme vertueux, ou de répandre le bien sur une multitude de gens, de sorte que (cet individu) trouve en lui-même quelque chose qui le pousse et qui l'invite à agir. C'est là ce qu'on appelle *l'esprit de l'Éternel*, et on dit de l'individu qui se trouve dans cet état : que *l'esprit de l'Éternel a pénétré dans lui* ⁽⁵⁾, ou que *l'esprit de l'Éternel l'a revêtu* ⁽⁶⁾, ou que *l'esprit de l'Éternel repose sur lui* ⁽⁷⁾, ou *l'Éternel est avec lui* ⁽⁸⁾, et

(1) L'auteur a détourné ces mots de leur vrai sens, qui est celui-ci : *pour accomplir la parole de l'Éternel (annoncée) par la bouche de Jérémie.*

(2) Littéralement : *Après avoir fait précéder cette observation préliminaire et l'avoir donnée comme préparation.*

(3) L'auteur va énumérer onze degrés, dont les deux premiers ne sont qu'un acheminement vers la prophétie et caractérisent *l'esprit saint*; les cinq degrés suivants appartiennent au *songe prophétique*, et les quatre derniers à la *vision prophétique*.

(4) Les mots קדר רי, qui se trouvent dans tous les mss. du texte arabe, ont été omis dans les deux versions hébraïques.

(5) Voy. Juges, ch. XIV, v. 6 et 19; I Samuel, ch. X, v. 6; ch. XVI, v. 13, et *passim*. L'expression על צלח signifie proprement *fondre sur, envahir, survenir*.

(6) Voy. Juges, ch. VI, v. 34; I Chron., ch. XII, v. 18; II Chron., ch. XXIV, v. 20.

(7) Voy. Nombres, ch. XI, v. 25 et 26; Isaïe, ch. XI, v. 2.

(8) Voy. Juges, ch. II, v. 18; I Samuel, ch. III, v. 19; ch. XVIII, v. 12.

d'autres expressions ⁽¹⁾ semblables. Tel fut le degré de tous les juges d'Israël, dont il a été dit en général : *Et quand l'Eternel leur établissait des juges, l'Eternel était avec le juge, et les délivrait etc.* (Juges, II, 18); et tel fut aussi le degré de tous les rois ⁽²⁾ vertueux d'Israël. Cela a été déclaré particulièrement à l'égard de plusieurs juges et rois, p. ex. : *Et l'esprit de l'Eternel fut sur Jephthé* (*ibid.*, XI, 29); de Samson on dit : *L'esprit de l'Eternel pénétra dans lui* (*ibid.*, XIV, 19); on a dit encore : *Et l'esprit de Dieu pénétra dans Saül lorsqu'il entendit ces paroles* (I Sam., XI, 6); de même enfin on a dit d'Amasa, mû par l'esprit saint pour aller au secours de David : *Et l'esprit revêtit Amasaï, le principal des capitaines; à toi* (dit-il), *ô David! et avec toi, fils d'Isaï, la paix! etc.* (I Chron., XII, 18) ⁽³⁾. — Sache que ce genre de force restait inséparable de Moïse, depuis le moment où il avait atteint l'âge viril ⁽⁴⁾; c'est pourquoi il se sentit porté à tuer l'Égyptien et à repousser celui des deux querelleurs qui avait tort ⁽⁵⁾. Cette force était tellement violente en lui que ⁽⁶⁾, même après avoir eu peur et avoir pris la fuite, lorsque, arrivé ⁽⁷⁾ à Midian étranger et craintif, il vit quel-

(1) Le texte dit : *et d'autres noms*; ainsi que nous l'avons déjà fait observer (t. I, p. 6, note 1), l'auteur entend par *nom*, non-seulement les substantifs et les adjectifs, mais aussi les infinitifs des verbes.

(2) Tous les mss. du texte arabe ont ici le mot hébreu משיחי, oints, c.-à-d. rois; la version d'Ibn-Tibbon a substitué le mot יועצי, conseillers, et celle d'Al-'Harizi, le mot שרי, princes.

(3) Amasa, quoiqu'il ne fût ni juge, ni roi, a été cité ici parce qu'il sauva un grand homme vertueux, le roi David.

(4) Littéralement : la limite des hommes.

(5) Voy. Exode, ch. II, v. 11 à 13.

(6) Au lieu de חתי אנה בער, quelques mss. portent חתי בער, en omettant le mot אנה; c'est cette leçon que paraît exprimer la version d'Al-'Harizi, qui porte : ומרוב זה הכח אשר בו אפילו בשעת פחדו וברחו, « cette force étant encore restée grande en lui, même au moment de sa peur et de sa fuite. »

(7) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, on lit והגיעו, ce qui est une faute; il faut lire בהגיעו, comme l'ont quelques mss., et comme l'a aussi la version d'Al-'Harizi. Tous nos mss. ar. portent ענה וצולה.

que injustice, il ne put gagner sur lui-même de ne pas la faire cesser et n'eut pas la force de la supporter, comme il est dit : *Et Moïse se leva et les secourut* (Exode, II, 17). De même encore, une force semblable s'était attachée à David depuis qu'il avait été oint de l'huile d'onction, comme dit l'Écriture : *Et l'esprit de l'Éternel pénétra David, depuis ce jour-là* (I Sam., XVI, 13); c'est pourquoi il aborda courageusement le lion, l'ours et le Philistin. Mais un semblable *esprit de l'Éternel* n'inspira jamais, à aucun de ceux-là, une parole (prophétique) quelconque; cette force, au contraire, n'aboutit qu'à pousser l'homme fortifié à une certaine action, non pas à quelque action que ce soit, mais à secourir un opprimé, soit un grand individu, soit une société, ou du moins (elle pousse) à ce qui conduit à cela. Car, de même que tous ceux qui font un *songe vrai* ne sont pas pour cela prophètes, de même on ne saurait dire de chacun de ceux qu'un secours (divin) assiste pour une chose quelconque, comme, par exemple, pour acquérir une fortune, ou pour atteindre un but personnel, que *l'esprit de l'Éternel* l'accompagne, ou que *l'Éternel est avec lui*, et que c'est par *l'esprit saint* qu'il a fait ce qu'il a fait. Nous ne disons cela, au contraire, que de celui qui a accompli une œuvre noble, d'une haute importance⁽¹⁾, ou du moins (qui a fait) ce qui peut y conduire, comme, par exemple, l'*action prospère*⁽²⁾ de Joseph dans la maison de l'Égyptien, laquelle fut la première cause des événements importants qui arrivèrent ensuite, comme cela est évident.

II. Le DEUXIÈME DEGRÉ, c'est quand il semble à un individu que quelque chose a pénétré dans lui et qu'il lui est survenu une force nouvelle qui le fait parler, de sorte qu'il prononce des

(1) Au lieu de *לה קדר עמים*, quelques mss. ont *לה עמם*. Ibn-Tibbon traduit succinctement : *במי שעשה טוב גדול מאד*; Al'-Harizi : *במי שיעשה טובה אשר יש לה מעלה גדולה*.

(2) L'auteur se sert ici du nom d'action hébreu *הצלחה*, par allusion au verbe *הצליח*, *prosperer*, dont se sert l'Écriture en parlant des services de Joseph dans la maison de Putiphar. Voy. Genèse, ch. XXXIX, v. 2.

maximes de sagesse, ou une louange (de Dieu) ⁽¹⁾, ou des avertissements salutaires, ou des discours relatifs au régime politique ou à la métaphysique, et tout cela dans l'état de veille, lorsque les sens fonctionnent selon leur coutume. C'est d'un tel homme qu'on dit qu'il *parle par l'esprit saint*. Ce fut par cette sorte d'*esprit saint* que David composa les Psaumes et que Salomon composa les Proverbes, l'Ecclesiaste et le Cantique des Cantiques. De même, ce fut par cette sorte d'*esprit saint* que furent composés Daniel, Job, les Chroniques et les autres Hagiographes; c'est pourquoi on les appelle KETHOUBIM (Hagiographes), voulant dire qu'ils sont *écrits au moyen de l'esprit saint*. On a dit expressément : « Le livre d'Esther a été dicté par l'esprit saint ⁽²⁾. » C'est en parlant de cette sorte d'esprit saint que David a dit : *L'esprit de l'Eternel a parlé dans moi, et sa parole est sur ma langue* (II Sam., XXIII, 2), ce qui veut dire que c'est lui qui lui a fait prononcer ces paroles. De cette classe furent aussi les *soixante-dix anciens*, dont il est dit : *Et quand l'esprit reposa sur eux, ils prophétisèrent, mais ils ne continuèrent point* (Nombres, XI, 25); et de même Eldad et Médad (*Ibid.*, v. 26). De même, tout grand prêtre, interrogé au moyen des *Ourîm* et *Toumîm* ⁽³⁾, appartient à cette classe, c'est-à-dire — comme s'expriment les docteurs — : « la majesté divine repose sur lui, et il parle par l'esprit saint ⁽⁴⁾. » De cette classe est aussi Jahaziel, fils de Zacharie, dont il est dit dans les Chro-

(1) Tous les mss. ar. ont בַּחֲסִבִּיָּה au singulier; Ibn-Tibbon a le mot בַּחֲשַׁבְחוֹת, qui, dans l'hébreu rabbinique, ne s'emploie guère qu'au pluriel.

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité Meghillâ, fol. 7 a. L'auteur veut dire que ce qui est dit expressément du livre d'Esther s'applique aussi à tous les autres Hagiographes.

(3) On sait que tel est le nom du sort sacré que consultait le grand prêtre et qui était placé dans le pectoral. Voy., sur cet oracle des anciens Hébreux, mon Histoire de la Palestine, p. 176.

(4) Voy. Talmud de Babylone, traité Yôma, fol. 73 b : כָּל כֹּהֵן שֶׁאֵינוֹ מְדַבֵּר בְּרוּחַ הַקֹּדֶשׁ יֵשְׁבִינָה שׁוֹרָה עָלָיו אֵין שׁוֹאֲלִין בּוֹ.

niques : *L'esprit de l'Éternel fut sur lui, au milieu de l'assemblée. Et il dit : soyez attentifs, vous tous (hommes) de Juda et habitants de Jérusalem et toi, roi Josaphat ! Ainsi vous parle l'Éternel, etc.* (II Chron., XX, 14 et 15). De même, Zacharie, fils de Jehoiada, le prêtre, appartient à cette classe car il est dit de lui : *Et l'esprit de Dieu revêtit Zacharie, fils de Jehoiada le prêtre, et il se tint debout au-dessus du peuple, et leur dit : Ainsi a dit Dieu etc.* (Ibid., XXIV, 20). De même, Azaria, fils d'Oded, dont il est dit : « *L'esprit de Dieu fut sur Azaria, fils d'Oded ; et il sortit au-devant d'Asa, etc.* (Ibid., XV, 1-2). Il en est de même de tous ceux sur lesquels on s'exprime de la même manière. Il faut savoir que Bileam aussi, tant qu'il était pieux, appartenait à cette catégorie. C'est ce qu'on a voulu indiquer par ces mots : *Et l'Éternel mit une parole dans la bouche de Bileam* (Nombres, XXIII, 5), car c'est comme si on avait dit qu'il parlait par l'esprit de l'Éternel ; et c'est dans ce sens qu'il dit de lui-même : *celui qui entend les paroles de Dieu* (Ibid., XXIV, 4). — Ce que nous devons faire observer, c'est que David, Salomon et Daniel sont aussi de cette classe et qu'ils n'appartiennent pas à la classe d'Isaïe, de Jérémie, du prophète Nathan, d'Ahia le Silonite ⁽¹⁾, et de leurs semblables ; car ceux-là, je veux dire David, Salomon et Daniel, ne parlaient et ne disaient tout ce qu'ils disaient que par l'esprit saint ⁽²⁾. Quant à ces paroles de David : *le Dieu d'Israël a dit, le rocher d'Israël m'a parlé* (II Sam., XXIII, 3), il faut les entendre dans ce sens qu'il lui avait fait des promesses par un prophète, soit par Nathan, soit par un autre ; il en est comme de ce passage : *Et l'Éternel lui dit* (Genèse, XXV, 26 ⁽³⁾), et comme de cet autre passage : *Et l'Éternel dit à Salomon : puisque tu pensais ainsi et que tu n'as pas observé mon alliance* (I Rois, XI, 11), ce qui indubitablement est

(1) Ahia, ou A'hiyya, était un prophète contemporain de Salomon. Voy. I Rois, ch. XI, v. 29.

(2) C'est-à-dire : ils n'étaient inspirés que par l'esprit saint et n'avaient pas de véritable inspiration prophétique.

(3) Voy. ci-dessus, ch. XLI, p. 318.

une menace qui lui fut adressée par l'intermédiaire d'Ahia le Silonite, ou d'un autre prophète. De même, quand il est dit au sujet de Salomon : *A Gabaon, l'Eternel apparut à Salomon dans un songe de la nuit, et Dieu dit, etc.* (*Ibid.*, III, 5), il ne s'agit pas là d'une vraie prophétie. Il n'en est point comme de ce passage : *La parole de l'Eternel fut à Abrâm dans une vision* (Genèse, XV, 1), ni comme de cet autre : *Et Dieu dit à Israël dans les visions de la nuit* (*Ibid.*, XLVI, 2), ni comme des prophéties d'Isaïe et de Jérémie ; car, bien que ce fût par un songe que chacun de ceux-là ⁽¹⁾ eût sa révélation, cette révélation elle-même lui fit savoir qu'il s'agissait d'une prophétie et qu'il lui était venu une révélation (de Dieu). Mais, dans ce récit sur Salomon, on dit (expressément) à la fin : *Salomon s'éveilla, et c'était un songe* (I Rois, III, 15); et de même, on dit dans le second récit : *Et l'Eternel apparut à Salomon une seconde fois, comme il lui était apparu à Gabaon* (*Ibid.*, IX, 2), où on avait dit expressément que c'était un songe. C'est là un degré inférieur à celui dont il est dit : *Je lui parle dans un songe* (Nombres, XII, 6); car ceux qui ont une (véritable) inspiration prophétique dans un songe n'appellent nullement *un songe* celui dans lequel la prophétie leur est arrivée, mais déclarent positivement que c'était une *révélation* (divine). C'est dans ce sens que s'est exprimé notre père Jacob ; car, après s'être éveillé de son songe prophétique, il ne dit point que c'était un songe, mais déclara positivement : *Vraiment, l'Eternel est dans ce lieu etc.* (Genèse, XXVIII, 16), et (plus loin) il dit : *Le Dieu tout-puissant m'est apparu à Luz, dans le pays de Chanaan* (*Ibid.*, XLVIII, 3), déclarant ainsi que c'était une *révélation*, tandis qu'à l'égard de Salomon, on dit : *Salomon s'éveilla, et c'était un songe*. Et de même, tu vois Daniel déclarer simplement ⁽²⁾ qu'il a eu *des songes*;

(1) L'auteur veut parler d'Abraham et d'Israël, ou Jacob.

(2) Littéralement : *solvere, dimittere sermonem*, c'est-à-dire parler dans un sens absolu. Ibn-Tibbon traduit trop littéralement les mots אלקול יטלק המאמר, au lieu de dire אומר במוחלט.

et, bien qu'il y eût vu un ange dont il avait entendu les paroles, il les appelait des *songes*, même après y avoir puisé les (hautes) instructions qu'il avait reçues : *Alors, dit-il, le secret fut révélé à Daniel dans une vision de la nuit* (Dan., II, 19). Plus loin il dit : *Alors il écrivit le songe, etc. J'ai vu dans ma vision pendant la nuit etc.* (*Ibid.*, VII, 1, 2); *Et ces visions de ma tête me troublèrent* (*Ibid.*, v. 15); et il dit encore : *J'étais étonné de la vision, que personne ne comprenait* (*Ibid.*, VIII, 27). C'est là indubitablement un degré inférieur aux degrés de ceux dont il est dit : *Je lui parle dans un songe* (Nombres, XII, 6). C'est pourquoi on s'est accordé ⁽¹⁾; dans notre communion, à ranger le livre de Daniel parmi les Hagiographes, et non parmi les Prophètes. J'ai donc dû te faire observer que, bien que dans cette sorte de vision prophétique qu'eurent Daniel et Salomon ils vissent ⁽²⁾ un ange dans un songe, ils ne la prirent pas cependant eux-mêmes pour une vraie prophétie, mais pour un *songe* qui devait faire connaître la vérité de certaines choses, ce qui rentre dans la catégorie de ceux qui parlent par l'*esprit saint*, et forme le *deuxième degré*. C'est ainsi que, dans le classement des Hagiographes, on ne fait pas de différence entre les Proverbes, l'Ecclésiaste, Daniel, les Psaumes, et les livres de Ruth et d'Esther, qui tous ont été écrits au moyen de l'esprit saint et (dont les auteurs) s'appellent tous *prophètes* par un terme général.

III. Le TROISIÈME DEGRÉ [qui est le premier degré de ceux qui disent : *La parole de l'Éternel me fut adressée*, ou qui se servent

(1) Presque tous les mss. ont ici le nom d'action אָנַמַע; littéral. *la convention de la nation (a été) de ranger etc.* Ibn-Tibbon a le prétérit הִסְכִּימָה. L'un des mss. de Leyde (n° 221) porte : אָנַמַע אֶלְעִלְמָא, *les savants sont convenus*.

(2) Les mss. arabes ont רָאָי, verbe qu'il faut considérer comme prétérit passif et prononcer رَأَى ou mieux رَأَى; c'est-à-dire : *bien que.... il ait été vu un ange etc.* Ibn-Tibbon a substitué le pluriel du prétérit actif : רָאוּ אֲנֵינוּ. Al-'Harîzi a رَأَى, au singulier actif, ce qui est inexact.

d'autres expressions ayant un sens analogue], c'est lorsque le prophète voit une *parabole* dans un *songe*, avec toutes les conditions qui ont été posées précédemment pour la véritable prophétie, et que dans ce même *songe prophétique* on lui explique le sens qu'on a voulu indiquer par la parabole, comme cela a lieu pour la plupart des paraboles de Zacharie ⁽¹⁾.

IV. Le QUATRIÈME DEGRÉ, c'est quand il entend, dans un *songe prophétique*, des paroles claires et distinctes, sans voir celui qui les prononce; ce qui arriva à Samuel lorsqu'il eut sa première révélation, comme nous l'avons exposé à son sujet ⁽²⁾.

V. Le CINQUIÈME DEGRÉ, c'est quand un *personnage* lui parle dans un *songe*, comme il est dit dans l'une des prophéties d'Ézéchiel : *Et ce personnage me dit : Fils de l'homme, etc.* (Ézéch., XL, 4) ⁽³⁾.

VI. Le SIXIÈME DEGRÉ, c'est quand un *ange* lui parle dans un *songe*; et telle est la condition de la plupart des prophètes, comme il est dit : *Et l'ange de Dieu me dit dans un songe, etc.* (Genèse, XXXI, 11) ⁽⁴⁾.

VII. Le SEPTIÈME DEGRÉ, c'est quand il lui semble, dans un *songe prophétique*, que *Dieu* lui parle ⁽⁵⁾, comme lorsqu'Isaïe dit : *Je vis l'Éternel etc., et il dit : Qui enverrai-je? etc.* (Isaïe, VI, 1 et 8) ⁽⁶⁾, et comme lorsque Michaïahou, fils de Yimla, dit : *J'ai vu l'Éternel etc.* (I Rois, XXII, 19; II Chron., XVIII, 18).

VIII. Le HUITIÈME DEGRÉ, c'est lorsqu'il a une révélation dans

(1) Voy. ci-dessus, ch. XLIII, p. 325.

(2) Voy. ci-dessus, ch. XLIV, p. 332.

(3) Voy. ci-dessus, ch. XLIV, p. 330.

(4) Voy. *ibid.*, p. 330.

(5) Voy. ci-dessus, chap. XLI, p. 314 et 315, chap. XLII, p. 320, chap. XLIV, p. 330, et *ibid.*, note 1.

(6) Nous avons reproduit la leçon qu'on trouve dans presque tous les mss., où ces deux versets sont cités inexactement; c'est l'auteur lui-même, à ce qu'il paraît, qui a fait ici une erreur de mémoire, en écrivant ראיני, au lieu de ואראה, et ויאמר, au lieu de ואשמע את קול וארני אומר.

une *vision prophétique* et qu'il voit des *paraboles*, comme, par exemple, Abraham dans la *vision entre les morceaux* (des animaux dépecés) ⁽¹⁾; car ces visions paraboliques eurent lieu pendant le jour ⁽²⁾, comme on l'a déclaré ⁽³⁾.

IX. Le NEUVIÈME DEGRÉ, c'est quand il entend des *paroles* dans une *vision*, comme on a dit au sujet d'Abraham : *Et voilà que lui arriva la parole de l'Éternel en disant : Celui-ci n'héritera pas de toi* (Genèse, XV, 4).

X. Le DIXIÈME DEGRÉ, c'est quand, dans une vision prophétique, il voit un *personnage* qui lui parle, comme, par exemple, Abraham aux Chênes de Mamré, et Josué à Jéricho ⁽⁴⁾.

XI. Le ONZIÈME DEGRÉ, c'est quand, dans une *vision*, il voit un *ange* qui lui parle, comme, par exemple, Abraham au moment du sacrifice d'Isaac. C'est ici, selon moi, le plus haut degré qu'aient atteint les prophètes proclamés par les livres (saints) ⁽⁵⁾, pourvu qu'on pose en fait, comme on l'a établi, la perfection des qualités rationnelles de l'individu obtenue par la spéculation, et

(1) Voy. Genèse, ch. XV, v. 9 et 10.

(2) Littéralement : *car ces paraboles furent dans une vision (qui eut lieu) pendant le jour*. Le mot במראה manque dans quelque mss. arabes, ainsi que dans la version d'Al-'Harîzi.

(3) C'est-à-dire, comme l'a déclaré le texte biblique lui-même, en disant : *le soleil était près de se coucher* (Genèse, XV, 12), d'où il s'ensuit qu'il faisait encore jour. Si, dans un passage antérieur (v. 5), Dieu dit à Abraham de compter les étoiles, il ne faut pas en conclure qu'il faisait nuit; car il ne faut pas oublier qu'il ne s'agit point ici de la réalité, mais d'une *vision*, dans laquelle il pouvait sembler à Abraham qu'il faisait nuit et qu'on voyait les étoiles. Cette vision se compose de deux actes, dont le second, signalé par le profond sommeil du voyant, constitue une vision *parabolique* qui forme le huitième degré, et dont le premier, comme on va le voir, constitue un degré supérieur, sans parabole, qui est le neuvième. Voy. ci-dessus, ch. XLI, p. 314, et cf. le Commentaire d'Abra-vanel sur la Genèse, ch. XV, au commencement.

(4) Voy. ci-dessus, ch. XLII, p. 320-322.

(5) Littéralement : *le plus haut des degrés des prophètes, dont les livres (saints) attestent l'état*.

qu'on excepte de la règle commune Moïse, notre maître ⁽¹⁾. Quant à (la question de savoir) s'il est possible que, dans la *vision prophétique* aussi, le prophète croie entendre la parole de *Dieu* ⁽²⁾, (j'avoue que) selon moi, c'est là quelque chose d'invraisemblable, et la force d'action de la faculté imaginative ⁽³⁾ ne va pas jusque-là; en effet, nous n'avons point rencontré cet état de

(1) Littéralement : *après avoir établi ce qui a été établi de la perfection des qualités rationnelles de l'individu selon ce qu'a pour résultat la spéculation, et après avoir statué une exception pour Moïse, notre maître*. L'auteur veut dire que ce onzième degré est le degré le plus élevé auquel le prophète puisse parvenir, mais que pour ce degré, comme pour tous les autres, il faut avant tout supposer dans la personne du prophète des dispositions naturelles cultivées par la spéculation et par l'exercice des qualités morales, comme cela a été établi plus haut (voir ch. XXXII, troisième opinion); en outre, ajoute l'auteur, il faut qu'on sache bien qu'en disant que c'est ici le degré le plus élevé qu'aient atteint les prophètes, il entend établir une exception pour Moïse qui n'est compris dans aucune des catégories qu'on vient d'énumérer et qui forme une catégorie à part (voir ci-dessus, ch. XXXV). Pour les mots *הקריר מא הקריר*, le ms. de Leyde, n° 221, porte en marge la variante *הקדים מא הקדם*; c'est cette dernière leçon que paraît exprimer la version d'Al-'Harizi, qui porte *ובער אלסתתנא אחר הצעת מה שראוי להציע*. Les mots *ובער אלסתתנא*, qui signifient *et après avoir excepté ou établi une exception*, sont rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par *ואחר ההתננות*, et après avoir posé une condition. Al-'Harizi traduit plus exactement : *ואחרי שנוציא מן התנאי משה רבנו*.

(2) Littéralement : *le prophète croie que Dieu lui parle*. L'auteur se demande s'il ne faudrait pas établir, pour la *vision*, encore un degré supérieur, qui serait analogue au septième degré, relatif au *songe*; et il répond d'une manière négative.

(3) Tous les mss. portent *קוה פעל אלמחבילה*, ce qu'Ibn-Tibbon rend par *יכולת הכח המחשבית*, et Al-'Harizi, par *כח פעל הכח המדמה*; il y a dans ces versions une légère inexactitude, et il aurait fallu dire : *כח פעל המדמה*. — L'auteur veut dire que la faculté imaginative, telle qu'elle agit dans la *vision*, ne va pas jusqu'à faire croire au prophète que la Divinité elle-même lui adresse la parole, tandis que dans le *songe*, où l'imagination est troublée par toute sorte de fantômes, le prophète peut croire que c'est Dieu lui-même qui lui parle.

choses chez les prophètes ordinaires ⁽¹⁾. C'est pourquoi on a dit expressément dans le Pentateuque : *Je me FAIS CONNAÎTRE à lui dans une vision, je lui PARLE dans un songe* (Nombres, XII, 6); on a donc placé la parole dans le *songe* seulement, tandis qu'on a placé dans la *vision* l'union ⁽²⁾ et l'épanchement de l'intellect (actif), ce qu'on a exprimé par *אֶתְוַדַּע*, *je me fais connaître*, qui est un verbe réfléchi ⁽³⁾ (dérivé) de *יָדַע*, *connaître, savoir* ⁽⁴⁾. Mais on n'a point dit clairement que, dans la *vision*, on puisse entendre ⁽⁵⁾ des paroles venant de Dieu.

Ayant trouvé des textes qui rendent témoignage des paroles que le prophète aurait entendues et où (néanmoins) il est clair qu'il s'agit d'une *vision*, j'ai dit, par simple conjecture ⁽⁶⁾, que peut-être, là où on dit que des paroles peuvent être entendues (seulement) dans un songe et qu'il ne saurait en être de même

(1) Littéralement : *chez les autres prophètes*. L'auteur veut dire : chez les prophètes autres que Moïse; car ce dernier voyait Dieu *face à face* et Dieu lui parlait *bouche à bouche*, ce qui veut dire que Dieu se manifestait clairement à son intelligence, sans l'intermédiaire de l'imagination.

(2) Sur le sens du mot *אֶתְוַדַּע*, *union*, cf. le t. I, p. 37, note 1.

(3) Le texte arabe dit *اِنْفِطَاعًا*, terme qui désigne la VIII^e forme des verbes arabes, et que les rabbins arabes emploient improprement pour désigner le *hithpa'el* des verbes hébreux. Voy. mon édition du *Commentaire de R. Tan'houm de Jérusalem, sur le livre de 'Habakkouk* (dans le t. XII de la Bible de M. S. Cahen), p. 94, note 3.

(4) L'auteur veut dire que ce verbe indique qu'il s'agit ici d'une perception intellectuelle qui, bien que sous l'action de la faculté imaginative, conserve cependant assez de clarté et n'est point dominée par les fantômes d'une imagination confuse.

(5) Littéralement : *il y ait audition d'un discours de la part de Dieu*. Ibn-Tibbon a traduit les mots *שָׁמַע מִמֶּנּוּ כָּלֵאם* littéralement par *שָׁמַע רַבֵּר*; les éditeurs ont substitué au substantif *שָׁמַע* le verbe *יִשְׁמַע*.

(6) Le mot *חֲדָס* (*حَدَس*) désigne une *opinion fondée sur une simple conjecture*, et c'est avec raison qu'Ibn-Falaquéra a critiqué ici la version d'Ibn-Tibbon, qui porte *עַל צֶדֶק הַמַּחֲשָׁבָה*. Selon Ibn-Falaquéra, il faudrait traduire *עַל צֶדֶק הָאוֹמֵר*. Voy. Appendice du *More ha-Moré*, p. 156, et cf. ci-dessus, p. 296, note 1.

dans une *vision*, c'est (dans l'hypothèse) que ce soit Dieu lui-même qu'il (le prophète) s'imagine lui adresser la parole⁽¹⁾; et tout cela (je l'ai dit) en m'attachant au sens littéral⁽²⁾. Cependant, on pourrait dire que toute *vision* où il est question de *paroles* entendues était en effet, de prime abord, une *vision*, mais qu'ensuite elle aboutissait à un profond assoupissement et devenait un songe, comme nous l'avons exposé au sujet de ces mots : *Et un profond assoupissement pesa sur Abrâm* (Genèse, XV, 12)⁽³⁾, dont ils

(1) En d'autres termes : c'est dans l'hypothèse que le prophète s'imagine que c'est Dieu lui-même qui lui adresse la parole. — Ce passage, qui est assez obscur, notamment dans la version hébraïque, a embarrassé les commentateurs. Voici quel en est évidemment le sens : l'auteur, après avoir déclaré invraisemblable que le prophète, dans une *vision*, puisse croire entendre la parole de Dieu, va au-devant d'une objection qu'on pourrait lui faire, en se fondant sur certains passages bibliques, où évidemment il est question de la *parole divine* adressée au prophète dans une *vision*, comme par exemple Genèse, ch. XV, v. 1 et 4. Il répond que, selon son opinion purement conjecturale, il ne s'agit dans ces passages que de la parole divine adressée au prophète par l'intermédiaire d'une *voix* inconnue, d'un *personnage* ou d'un *ange* (ce qui constitue les IX^e, X^e et XI^e degrés), tandis que dans le passage des Nombres, XII, 6, il s'agit de la parole immédiate de Dieu que le prophète croit entendre, ce qui ne peut avoir lieu que dans le songe. Cependant, continue l'auteur ensuite, il serait permis aussi de prêter au passage des Nombres un sens plus général ; car il se peut que ce passage veuille dire que dans la *vision* on n'entend jamais aucune parole de quelque nature qu'elle soit, et qu'on y voit seulement des *paraboles* ; de sorte qu'il faudrait admettre que, partout où il est question de *paroles* dans une *vision*, il s'agit d'une révélation qui, après avoir commencé par une vision, finit par un *songe*. Dans ce cas, dit l'auteur en terminant, il n'y aurait que huit degrés de prophétie ; car les différents degrés de la vision se réduiraient à un seul, à savoir le huitième, où l'intellect divin agit sur le prophète, dans l'état de veille, par des visions paraboliques.

(2) L'auteur veut dire que le sens littéral (אלוהים) du passage des Nombres favorise l'interprétation qu'il en a donnée, à savoir qu'on n'y exclut de la vision que la parole immédiate de Dieu que le prophète peut croire entendre dans le *songe*.

(3) Voy. ci-dessus, ch. XLI, p. 314.

(les docteurs) ont dit : « C'est l'assoupissement de la prophétie ⁽¹⁾ : » Toutes les fois donc qu'on entendait des paroles, n'importe de quelle manière, c'était dans un *songe*, comme dit le texte : *Je lui parle dans un songe* (Nombres, XII, 6), tandis que dans la *vision prophétique*, on ne percevait que des *paraboles*, ou des communications de l'intellect ⁽²⁾ faisant connaître des choses scientifiques semblables à celles qu'on obtient au moyen de la spéculation, comme nous l'avons exposé, et c'est là ce qu'on aurait voulu dire (par les mots) *je me fais connaître à lui dans une vision* (*ibid.*). Selon cette dernière interprétation donc, les degrés de la prophétie seraient au nombre de huit ⁽³⁾, dont le plus élevé et le plus parfait serait celui, en général, où le prophète est inspiré *par une vision*, quand même ce ne serait qu'un *personnage* qui lui parlerait ⁽⁴⁾, comme il a été dit.

Tu me feras peut-être une objection en me disant : « Tu as compté, parmi les degrés de la prophétie, celui où le prophète entendrait des paroles qui lui seraient adressées (directement)

(1) Voy. *Beréschith rabbâ*, sect. 17 (fol. 14, col. 4), et sect. 44 (fol. 39, col. 2 et 3).

(2) Mot à mot : *ou des unions intelligibles*, c'est-à-dire des révélations provenant de l'union de l'intellect actif universel avec l'intelligence du prophète. — Ibn-Tibbon rend ici le mot *אֲחֻצָּאִיּוֹת*, *unions*, par *הַשְׁגוֹת*, *perceptions*, ce qui est inexact.

(3) Tous les mss. ont *חַמֵּשׁ*; mais, à l'état construit, il est plus correct d'écrire *חֲמִשָּׁה*.

(4) C'est-à-dire : lors même que, dans la relation de la vision, il serait question d'un *personnage* qui aurait parlé au prophète, ce qui, selon ce qui a été dit auparavant, ne constituerait pas encore le degré le plus élevé de la prophétie, mais seulement l'avant-dernier degré (le X^e). L'auteur veut dire que, selon cette dernière interprétation, la vision ne formerait qu'un seul degré général, celui de la *révélation parabolique*, dans lequel on n'aurait plus d'autres gradations à établir, comme on l'a fait pour le songe; car, si dans la vision parabolique on parle aussi quelquefois de paroles adressées au prophète par un personnage ou un ange, ce ne peut être que par une simple allégorie, ou pour indiquer que la *vision* a fini par devenir un *songe*.

par Dieu, comme, par exemple, Isaïe et Michaïahou. Mais, comment cela peut-il être, puisque nous avons pour principe que tout prophète n'entend la parole (de Dieu) que par l'intermédiaire d'un ange, à l'exception de Moïse, notre maître, dont il a été dit : *Je lui parle bouche à bouche* (Nombres, XII, 8)? » Sache donc qu'il en est ainsi en effet, et que ce qui sert ici d'intermédiaire, c'est la faculté imaginative; car ce n'est que dans le *songe prophétique* que le prophète entend Dieu qui lui parle ⁽¹⁾, tandis que Moïse, notre maître, l'entendait *de dessus le propitiatoire, d'entre les deux chérubins* (Exode, XXV, 22) ⁽²⁾, sans se servir de la faculté imaginative. Nous avons déjà exposé dans le *Mischné Torâ* les différences de cette prophétie (de Moïse), et nous avons expliqué le sens des mots *bouche à bouche* (Nombres, XII, 8), des mots *comme un homme parle à son prochain* (Exode, XXXIII, 11), et d'autres expressions ⁽³⁾. C'est donc là que tu peux en puiser l'intelligence, et il n'est pas nécessaire de répéter ce qui déjà a été dit.

CHAPITRE XLVI.

D'un seul individu on peut conclure sur tous les individus de la même espèce et apprendre que chacun de ses individus a telle forme ⁽⁴⁾. En disant cela, j'ai pour but (d'établir) que, de

(1) Toute cette observation nous paraît superflue; car il nous semble que l'auteur s'est déjà suffisamment expliqué plus haut, en disant que c'est dans le *songe* seul que le prophète peut croire entendre directement la parole de Dieu. Cf. p. 344, note 3.

(2) C'est-à-dire, par l'influence directe de l'intellect actif universel, qui se communiquait à l'intelligence de Moïse, sans que l'imagination y eût aucune part.

(3) Voy. *Mischné Torâ*, ou Abrégé du Talmud, traité *Yésodé ha-Torâ*, ch. VII, § 6, et cf. ci-dessus, ch. XXXV (p. 277, note 2).

(4) En d'autres termes : En examinant un seul individu d'une espèce

la forme de l'une des relations des prophètes⁽¹⁾, tu peux conclure sur toutes les autres relations de la même espèce.

Après cette observation préliminaire, il faut savoir que, de même qu'un homme croit voir, dans un songe, qu'il a fait un voyage dans tel pays, qu'il s'y est marié, et qu'après y être resté un certain temps, il lui est né un fils à qui il a donné tel nom et qui se trouvait dans tel état et dans telle circonstance⁽²⁾, de même ces paraboles prophétiques qui apparaissent (au prophète),

quelconque, et en reconnaissant ce qui en fait la forme essentielle ou la *quiddité*, on en conclut, par induction, que tous les individus de la même espèce ont la même quiddité. — Le mot צורה désigne ici une forme spécifique, et c'est à tort qu'Ibn-Tibbon l'a rendu par תכונה, constitution. La version d'Al-'Harizi porte : וידע כי זאת צורה כל איש ממנו.

(1) Mot à mot : d'une seule forme d'entre les formes des relations des prophètes. L'auteur veut dire, ce me semble, qu'il suffit d'avoir reconnu la forme d'une certaine partie de la relation du prophète pour en conclure sur toutes les parties de cette relation ; si l'une des parties de la vision relatée par le prophète se fait reconnaître comme parabole, tout le reste aura également un sens parabolique. Le sens que j'attribue à notre passage me semble ressortir de l'exemple suivant d'un songe dans lequel on croit faire un voyage et où l'on voit toute sorte de détails imaginaires. Chacun des exemples que l'auteur va citer d'Ézéchiel et d'autres prophètes se fait reconnaître comme vision par une des expressions qui désignent la vision prophétique, et dès lors tous les détails rapportés par le prophète font partie de cette même vision.

(2) Littéralement : et il en était de son état et de sa chose (ou condition) de telle et telle manière. Les mots בית ובית ne se trouvent que dans un seul des mss. que j'ai pu consulter, et où ils ont été ajoutés par une main plus récente. Cependant le sens de la phrase demande ces mots, ou une autre expression semblable. La version d'Al-'Harizi paraît exprimer les mots בית ובית ; elle porte : והיה עניינו כך וכך. Ibn-Tibbon traduit : והיה מענינו מה שהיה, ce qui ferait supposer que son exemplaire arabe avait כן כן. Les deux traducteurs ont rendu ces deux mots חל et אמר, à peu près synonymes, par le seul mot ענין. Maïmonide avait peut-être écrit : וכאן מן חאלה ומן אמרה כדלך ; les copistes ont pu omettre le mot כדלך, parce que ce mot était répété immédiatement après כדלך הרה אלמחאל.

ou qui, dans la vision prophétique, se traduisent en action ⁽¹⁾ [quand la parabole exige ⁽²⁾ un acte quelconque], ainsi que certaines choses que le prophète exécute, les intervalles de temps qu'on mentionne paraboliquement entre les différentes actions et les translations d'un endroit à un autre, tout cela (dis-je) n'existe que dans la vision prophétique, et ce ne sont pas des actions réelles (existant) pour les sens extérieurs ⁽³⁾. Quelques-unes (de ces choses) sont rapportées, dans les livres prophétiques, d'une manière absolue ⁽⁴⁾; car, dès qu'on sait que tout l'ensemble était une vision prophétique, il était inutile de répéter à chaque détail de la parabole qu'il avait eu lieu dans la vision prophétique. Ainsi, le prophète ayant dit : *Et l'Éternel me dit*, n'a pas besoin de déclarer que c'était dans un songe ⁽⁵⁾; mais

(1) Littéralement : *qui sont vues, ou qui sont faites, dans la vision prophétique, etc.*

(2) La version d'Ibn-Tibbon porte : במה שיורה, ce qui est inexact. Al-'Harizi traduit : וכל מה שיחייב המשל ההוא ממעשה וכו'; ici le verbe arabe אקתצי est rendu exactement par שיחייב; mais les mots וכל מה sont une traduction inexacte des mots arabes פי מא.

(3) L'auteur veut dire que tous les détails racontés dans une vision prophétique, ainsi que tous les actes qu'on y attribue au prophète, font partie de la vision et ne doivent pas être considérés comme des faits réels.

(4) C'est-à-dire : quelques-uns de ces détails sont racontés simplement et d'une manière absolue, sans qu'on dise expressément qu'ils appartiennent à la vision, de sorte que le vulgaire les prend pour des faits réels. — Au lieu de בעצהא, le ms. de Leyde, n° 18, a בערה, leçon peu plausible, mais qui a été reproduite par Al-'Harizi : וכן זכרון. Au lieu de l'adverbe מוחלט (mss. מטלק), plusieurs mss. ont מטלקה, adjectif qui se rapporte à בעצהא; de même Ibn-Tibbon : קצתם מוחלטים.

(5) Car, comme l'auteur l'a dit plus haut (chap. XLI, p. 314) : « Toutes les fois qu'un passage (de l'Écriture) dit de quelqu'un qu'un ange lui parla, ou que la parole de Dieu lui fut adressée, cela n'a pu avoir lieu autrement que dans un songe ou dans une vision prophétique. » L'auteur fait ici allusion à plusieurs passages où l'on trouve la formule

le vulgaire s'imagine que ces actions, ces déplacements, ces questions et réponses, que tout cela (dis-je) a eu lieu dans l'état de la perception des sens⁽¹⁾, et non pas dans la *vision prophétique*.

Je vais t'en citer un exemple sur lequel personne n'a pu se tromper, et j'y rattacherai quelques autres exemples de la même espèce; de ces quelques exemples, tu pourras conclure sur ce que je n'aurai pas cité. Ce qui est clair et sur quoi personne ne peut se tromper, c'est quand Ézéchiél dit : *J'étais assis dans ma maison, et les anciens de Juda étaient assis devant moi, etc. Un vent me porta entre la terre et le ciel et me fit entrer à Jérusalem, dans les VISIONS DE DIEU* (Ézéchl., VIII, 1 et 3). De même quand il dit : *Je me levai et je sortis vers la vallée* (*Ibid.*, III, 23), ce n'était également que dans les *visions de Dieu*, comme il est dit aussi au sujet d'Abraham : *Et il le fit sortir dehors* (Genèse, XV, 5), ce qui eut lieu dans une vision (*Ibid.*, v. 1). De même quand il dit : *Et il me déposa au milieu de la vallée* (Ézéchiél, XXXVII, 1), ce fut encore dans les *visions de Dieu*. Ézéchiél, dans cette vision où il fut introduit dans Jérusalem, s'exprime⁽²⁾ en ces termes : *Je vis, et il y avait une ouverture dans le mur. Et il me dit : Fils de l'homme ! creuse donc dans le mur, et je creusai dans le mur, et il se trouva là une porte* (*Ibid.*, VIII, 7-8). De même donc qu'il lui avait semblé dans les *visions de Dieu* qu'on lui ordonnait de creuser le mur afin d'y entrer et de voir ce qui se faisait là, et qu'ensuite il creusa, comme il le dit, dans ces mêmes *visions de Dieu*, entra par l'ouverture et vit ce qu'il vit, tout cela dans une vision prophétique, de même, quand Dieu lui dit : *Prends une*

אֵלֵי, et l'Éternel me dit, et où l'on attribue au prophète soit des actions, soit des déplacements, soit des entretiens avec Dieu. Voy. p. ex. : Jérémie, chap. I, v. 7, 9, 12 et 14; chap. XIII, v. 6 et suiv.; Ézéchiél, chap. XLIV, v. 1 et suiv.; Zacharie, chap. XI, v. 13 et suiv.

(1) C'est-à-dire, que ce sont des faits réels, accomplis par le prophète pendant que ses sens fonctionnaient et manifestaient toute leur activité.

(2) Le verbe קָאֵל est un pléonasme qui répète inutilement le verbe וַיִּכְרַח. Ibn-Tibbon n'a pas traduit le verbe קָאֵל.

brique etc., couche-toi sur le côté gauche etc. Prends du froment, de l'orge etc. (Ibid. IV, 1, 4 et 9), et de même encore, quand il lui dit : Et passe (le rasoir) sur ta tête et sur ta barbe, etc. (Ibid., V, 1), tout cela (signifie que), dans une vision prophétique, il lui semblait qu'il faisait les actions qu'il lui avait été ordonné de faire. Loin de Dieu de rendre ses prophètes une risée pour les sots et un objet de plaisanterie ⁽¹⁾, et de leur ordonner de faire des actes de démente ⁽²⁾ ! Ajoutons à cela qu'on lui avait ordonné de désobéir (à la Loi); car, comme il était prêtre, il se serait rendu coupable de deux transgressions pour chaque coin de barbe ou de chevelure (qu'il aurait coupé) ⁽³⁾. Mais tout cela

(1) La plupart de nos mss. portent : *ללספהא ומכריה*, et c'est cette leçon qu'exprime la version d'Al-'Harîzi, qui porte : *לעג לרקים והחול*. Au lieu de *ללספהא*, *risée*, quelques mss. ont *הרפא*, *un point de mire*, leçon qu'avait aussi Ibn-Falaquéra, qui critique Ibn-Tibbon pour avoir mis dans sa version : *רומים לשומים ולשבורים* (voy. Appendice du *More ha-Moré*, p. 156). On ne comprend pas d'où Ibn-Tibbon a pris le mot *רומים*, *semblables*. Quant au mot *ולשבורים*, Ibn-Falaquéra fait observer qu'au lieu de *מכריה* (*سُخْرِيَّة*) ou *סכרה* (*سُكْرَة*), qui signifie *risée* (*לעג וקלם*), Ibn-Tibbon a lu *סכרה*, avec un כ sans point, c'est-à-dire *سُكْرَة*, pluriel de *سُكْر*, *homme ivre*; mais, dans ce cas, la construction demandait *וּלְסִכְרָה* ou *וּלְסִכְרָה*, avec l'article.

(2) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, ces derniers mots sont traduits deux fois : *יצום לעשות מעשה השומים ויצום לעשות מעשה השגעון*. Le mot *אלכרק* est considéré une fois comme pluriel (*אֶחְרָק*, pluriel de *חָרַק*) et une fois comme singulier dans le sens de *stupidité, démente*; les mss. ont seulement la 2^e version, *מעשה השגעון*, et de même Al-'Harîzi.

(3) L'auteur veut parler du dernier passage d'Ézéchiél qu'il vient de citer (chap. V, vers. 1), et où il est ordonné au prophète de passer le rasoir sur sa tête et sur sa barbe. En faisant cela, Ézéchiél, qui était prêtre (*ibid.*, chap. I, v. 3), aurait deux fois violé la loi de Moïse; car, non-seulement il est défendu à tout israélite de se couper les coins de la chevelure et de raser les coins de la barbe (Lévitique, XIX, 27), mais cette défense est encore particulièrement répétée pour les prêtres (*ibid.*, XXI, 5). — Tous les mss. ar. du *Guide*, ainsi que ceux de la version d'Ibn-Tibbon, ont : *או פאת ראש*, et c'est à tort que, dans les

n'eut lieu que dans une *vision prophétique*. De même, quand on dit : *Comme mon serviteur Isaïe a marché nu et déchaussé* (Isaïe, XX, 3), cela n'a eu lieu que dans les *visions de Dieu*. Il n'y a que les hommes faibles en raisonnement qui croient que dans tous ces passages le prophète raconte qu'il lui avait été (réellement) ordonné de faire telle chose, et qu'il l'a faite; c'est ainsi qu'il raconterait qu'il lui avait été ordonné de creuser le mur qui était sur la montagne du temple (à Jérusalem), quoiqu'il fût alors à Babylone, et il ajouterait qu'il le creusa (réellement), comme il le dit : *Et je creusai dans le mur* (Ézech., VIII, 8). Cependant, il dit expressément que cela eut lieu dans les *visions de Dieu*. C'est comme on lit au sujet d'Abraham : *La parole de l'Éternel fut à Abrâm dans une vision, en disant* (Genèse, XV, 1), et on dit dans cette même vision prophétique : *Et il le fit sortir dehors et dit : Regarde donc vers le ciel, et compte les étoiles* (Gen., v. 5); il est donc clair que ce fut dans la vision prophétique⁽¹⁾ qu'il lui semblait être emmené hors du lieu où il se trouvait, de sorte qu'il vit le ciel, et qu'ensuite on lui dit : *Compte les étoiles*. Tel est le récit, ainsi que tu le vois. J'en dirai autant de l'ordre qui fut donné à Jérémie de cacher la ceinture dans l'Euphrate; l'ayant cachée, il alla la chercher après un long espace de temps et la trouva pourrie et corrompue⁽²⁾. Tout cela, ce sont des paraboles de la vision prophétique⁽³⁾; car Jérémie n'était pas parti du pays d'Israel pour Babylone et n'avait pas vu l'Euphrate. De même, ces paroles adressées à Hosée : *Prends une femme prostituée et (aie d'elle) des enfants (nés) de prostitution* (Hos., I, 2), et tout ce récit de la naissance des enfants et des noms tel

éditions de la version d'Ibn-Tibbon et dans le ms. Al-'Harizi, on a mis **וּפְאָה רָאָה**.

(1) Dans la version d'Ibn-Tibbon, au lieu de **מֵרָאָה נִבְּוָה**, il faut lire, d'après le texte arabe, **בְּמֵרָאָה הַנִּבְּוָה**.

(2) Voy. Jérémie, chap. XIII, v. 4-7.

(3) Littéralement : *Toutes ces paraboles (furent) dans la vision prophétique*.

et tel qui leur furent donnés, tout cela eut lieu dans une vision prophétique. En effet, dès qu'on a démontré que ce ne sont là que des paraboles, il n'y a plus lieu de soupçonner qu'un détail quelconque y ait eu de la réalité⁽¹⁾, à moins qu'on ne nous applique ce qui a été dit⁽²⁾ : *Et toute vision est pour vous comme les paroles d'un livre scellé* (Isaïe, XXIX, 11). — De même, il me semble que ce qu'on raconte, au sujet de Gédéon, de la *toison* et d'autre chose (miraculeuse)⁽³⁾, n'eut lieu que dans une vision. Cependant, je n'appellerai pas cela une *vision prophétique*, dans le sens absolu : car Gédéon n'était pas parvenu au rang des pro-

(1) Littéralement : *la chose ne reste plus enveloppée, de manière (à faire supposer) que quelque chose de cela ait eu de la réalité*. Cette phrase ne se rapporte pas seulement à l'exemple tiré d'Hosée, mais aussi aux exemples précédents. L'auteur veut dire : dès qu'il est clair que l'ensemble de ces visions a un sens parabolique et qu'il ne s'y agit point de faits réels, il n'y a plus lieu d'avoir des doutes sur aucun détail et de supposer qu'un seul de ces faits particuliers ait eu lieu en réalité ; à moins, continue l'auteur, que nous ne soyons complètement incapables de comprendre les visions prophétiques, de manière qu'elles soient pour nous un *livre scellé*, comme dit Isaïe.

(2) Littéralement : *si ce n'est lorsqu'il aurait été dit de nous ; c'est-à-dire nous ne pourrions tomber dans de semblables erreurs, à moins que ce ne soit à nous que s'appliquent ces paroles d'Isaïe : Et toute vision etc.* — Nous avons adopté la leçon de la grande majorité des mss., qui portent : אֱלֹהִים עֲנֵה מִן קִיל פִּינָא ; Ibn-Tibbon a : אֱלֹהִים כְּשֶׁנֶּאֱמָר בָּהֶם ; il a donc lu אֱלֹהִים au lieu de פִּינָא. Le ms. de Leyde, n° 18, a פִּיָּה au singulier ; mais cette leçon, comme celle d'Ibn-Tibbon, nous paraît offrir plus de difficultés que la nôtre. Le ms. du supplément hébreu de la Bibliothèque impériale, n° 63, écrit de la main de R. Saadia ibn-Danan, porte : אֱלֹהִים עֲנֵה מִן קִיל פִּיָּה, si ce n'est pour celui dont il a été dit ; c'est-à-dire, il ne peut y avoir doute à cet égard que pour ceux dont a parlé Isaïe dans le passage cité. Cette leçon, à la vérité, offre un sens plus simple ; mais c'est précisément à cause de cela qu'elle nous paraît suspecte, et que nous ne pouvons y voir qu'une correction arbitraire du texte primitif. Dans le ms. de la version d'Al-'Harizi toute cette phrase manque.

(3) Voy. Juges, chap. VI, v. 21, 37 et suiv.

phètes, et comment donc ~~il~~ il allé jusqu'à faire des miracles⁽¹⁾? Sans grand mérite ~~il~~ d'être compris parmi les juges d'Israël [car ils (les docteurs) l'ont même mis au nombre des *hommes les moins considérables du monde* ⁽³⁾], ~~comme~~ nous l'avons exposé⁽⁴⁾. Mais tout cela n'eut lieu que dans un songe, semblable au songe de Laban et (à celui) d'Abimélech, dont nous avons parlé⁽⁵⁾. — De même encore⁽⁶⁾, ce que dit Zacharie : *Je fis paître les brebis destinées au carnage, certes, les plus pauvres des brebis, et je pris deux houlettes* (Zach., XI, 7)⁽⁷⁾, ainsi que la suite du récit, à savoir : le salaire demandé avec douceur, l'acceptation du salaire, l'argent compté qui est jeté

—

(1) Littéralement : *et comment donc (serait-il parvenu) au rang des miracles ?*

(2) La version trop littérale d'Ibn-Tibbon, שישיג בשופטי ישראל, n'est pas assez claire, et les éditeurs ont complètement altéré le sens, en écrivant בשופטי au lieu de בשופטי. Al-'Harizi a mieux traduit : וחבליה מעלחו שהיה נמנה בשופטי ישראל.

(3) Voy. Talmud de Babylone, traité Rôsch ha-Schanâ, fol. 25 a, b, où il est dit que, dans un verset du premier livre de Samuel, chap. XII, vers. 11, on a opposé trois hommes *des moins importants* du monde (קלי עולם), Jérubaal (Gédéon), Bedân (Samson) et Jephté, aux trois hommes *les plus importants* du monde (חמורי עולם), qui sont Moïse, Aaron et Samuel, mentionnés ensemble au Psaume XCIX, v. 6.

(4) L'auteur fait allusion probablement à ce qu'il a dit, dans le chapitre précédent (1^{er} degré), au sujet des juges d'Israël, qu'il place dans un rang de beaucoup inférieur à celui des véritables prophètes.

(5) Voy. ci-dessus, chap. XLI, p. 317.

(6) L'exemple de Zacharie que l'auteur va citer fait suite à ce que l'auteur a dit au sujet des détails rapportés dans certaines visions des prophètes Ézéchiël, Isaïe, Jérémie et Hosée ; car le passage relatif à Gédéon n'est qu'une observation que l'auteur a intercalée ici en passant, parce que Gédéon aussi, dans une espèce de vision ou de songe, croyait voir certains faits particuliers qui n'eurent lieu que dans son imagination.

(7) Selon l'auteur, ce n'est pas Dieu qui est présenté ici sous l'image du pasteur, comme le croient la plupart des commentateurs, mais c'est le prophète Zacharie, qui, dans une vision prophétique, prend les deux houlettes et fait les actions symboliques dont on parle dans la suite.

dans le trésor (*Ibid.*, v. 12 et 13), tout cela, il lui semblait, dans une vision prophétique, qu'on lui ordonnait de le faire. Il le fit dans la vision prophétique ou dans le songe prophétique. C'est là une chose dont on ne saurait douter, et qui ne peut être ignorée que par celui qui confond ensemble le possible et l'impossible.

De ce que j'ai cité, tu pourras conclure sur ce que je n'ai pu citer; tout est d'une même espèce et d'une même méthode, tout est *vision prophétique*. Toutes les fois donc qu'on dit que, dans telle *vision*, il agit ⁽¹⁾, ou il entendit, ou il sortit, ou il entra, ou il dit, ou il lui fut dit, ou il se leva, ou il s'assit, ou il monta, ou il descendit, ou il voyagea, ou il interrogea, ou il fut interrogé, le tout (a eu lieu) dans la *vision prophétique*. Quand même les actions désignées auraient duré longtemps et se rattacheraient à certaines époques, à certains individus indiqués et à de certains lieux, dès qu'il sera clair pour toi que telle action est une parabole ⁽²⁾, tu sauras d'une manière certaine qu'elle a eu lieu dans la *vision prophétique*.

CHAPITRE XLVII.

Il est indubitablement clair et manifeste que les prophètes, le plus souvent, prophétisent par des paraboles ⁽³⁾; car ce qui sert d'instrument pour cela, je veux dire la faculté imaginative, produit cet effet. Il faut, de même, qu'on sache quelque chose

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont : שְׁהוּא עֲשָׂה כֵן; il faut lire, selon les mss., שְׁהוּא עֲשָׂה בּוּ.

(2) C'est-à-dire, qu'elle fait partie de l'ensemble d'un récit qui a un sens parabolique.

(3) Mot à mot : que la plupart de la prophétie des prophètes (se fait) par des paraboles. Ibn-Tibbon a : שְׂרֹוב נְבוּאוֹת, « que la plupart des prophéties ». Al-'Harizi a plus exactement נְבוּאָה au singulier.

des métaphores et des hyperboles ⁽¹⁾; car il s'en trouve parfois dans les textes des livres prophétiques. Si l'on y prenait (telle expression) au pied de la lettre ⁽²⁾, sans savoir que c'est une hyperbole et une exagération, ou si l'on prenait (telle autre expression) dans le sens qu'indiquent les mots selon leur acception primitive, sans savoir que c'est une métaphore, il en naîtrait des absurdités. Ils (les docteurs) ont dit clairement : « L'Écriture emploie le langage exagéré », c'est-à-dire *l'hyperbole*, et ils ont cité pour preuve ces mots : *des villes grandes et fortes, jusqu'au ciel* (Deutér., I, 28) ⁽³⁾, ce qui est juste. De la catégorie de l'hyperbole sont aussi ces mots : *car l'oiseau du ciel emportera la voir* (Ecclésiaste, X, 20). De la même manière on a dit : ... *dont la hauteur était comme celle des cèdres, etc.* (Amos, II, 9). Cette manière (de s'exprimer) se rencontre fréquemment dans les paroles de tous les prophètes, je veux parler des expressions employées par manière d'hyperbole et d'exagération, et non (pour parler) avec précision et exactitude.

De cette catégorie n'est point ce que le Pentateuque dit de 'Og : *son lit, un lit de fer etc.* (Deutéronome, III, 11); car ערש est le *lit*, comme אף ערשנו רעננה, *notre lit est verdoyant* (Cant., I, 16). Or, le lit d'un homme n'a pas exacte-

(1) Sur le mot אָגִיאַ (إِغْيَاء), nom d'action de la IV^e forme de la racine غ ي آ, voy. ci-dessus, pag. 217, note 1. La version d'Ibn-Tibbon a, pour le mot ואלאניאאת, les deux mots והפלגות והגוזמות; son ms. arabe avait peut-être en plus le mot ואלמבאלגאת, de même qu'on lit plus loin : אגיא ומבאלגה.

(2) Les mots עלי חריר signifient proprement *d'une manière exacte*; c'est-à-dire : si on s'attachait au sens exact des termes, sans y voir rien d'hyperbolique. Dans la version d'Ibn-Tibbon, les mots כמשמעם sont une double traduction des mots arabes עלי חריר. Al-'Harizi traduit : וכשיובן על השיעור, comme s'il avait lu dans son texte arabe עלי תקדיר; cette leçon se trouve en effet dans un de nos mss., mais elle n'offre pas de sens plausible.

(3) Voy. Talmud de Babylone, traité 'Hullin, fol. 90 b; traité Tamid, chap. II, § 1.

ment la mesure de celui-ci; car ce n'est pas un vêtement dont il se revête. Au contraire, le lit est toujours plus grand que la personne qui y couche, et il est d'usage, comme on sait, qu'il dépasse d'environ un tiers la longueur de la personne. Si donc la longueur de ce lit est de neuf coudées, la longueur de celui qui y couche sera, selon la proportion habituelle des lits, de six coudées, ou un peu plus. Les mots באמת איש, *selon la coudée d'un homme* (Deutéron, l. c.), signifient : selon la coudée d'une personne d'entre nous, je veux dire, d'entre le reste des hommes, et non pas selon la coudée de 'Og; car tout individu a ordinairement les membres proportionnés ⁽¹⁾. On voulait donc dire que la taille de 'Og était deux fois ⁽²⁾ celle d'une personne d'entre les autres hommes, ou un peu plus ⁽³⁾. Sans doute, c'est là une anomalie pour les individus de l'espèce; mais ce n'est nullement impossible.

Quant à ce que le Pentateuque rapporte en fait du chiffre ⁽⁴⁾

(1) Et, par conséquent, la coudée de 'Og était plus grande qu'une coudée ordinaire.

(2) Au lieu du duel מחלי, plusieurs mss. ont מחל au singulier; de même Al-'Harizi : כמו אורך איש, *comme la longueur d'une personne etc.* Mais c'est là une faute très grave, et la version d'Ibn-Tibbon, qui a כפל, *le double*, confirme la leçon מחלי (pour laquelle quelques mss. ont incorrectement מחל). L'auteur veut dire que le texte du Deutéronome, en donnant au lit de 'Og une longueur de *neuf coudées*, fixe la taille de 'Og à six coudées, ce qui fait le double de la taille d'un homme ordinaire. — L'ancienne coudée hébraïque était d'environ 525 millimètres (voy. mon *Histoire de la Palestine*, p. 397), et la longueur que l'auteur attribue ici à la taille ordinaire serait 1 mètre 575 millimètres; par conséquent, la taille de 'Og aurait été de mètres 3,15.

(3) Tous les mss. arabes ont אכתר, et de même Al-'Harizi, צו יותר מעט. Ibn-Tibbon a, par erreur : או פחות מעט, *ou un peu moins*. Dans un ms. on lit : או פחות או יותר מעט, *un peu plus ou moins*.

(4) Au lieu de תחריר, qui signifie ici *indication exacte, en toutes lettres*, quelques mss. ont תחריר (avec daleth), *fixation, détermination*. Ibn-Tibbon a traduit dans ce sens : ממדת ימי האנשים ההם; Al-'Harizi: מעניין אורך ימי האנשים הקדמונים.

des âges de certaines personnes, je dis, moi, que la personne (chaque fois) désignée atteignit seule cet âge (qu'on lui attribue), tandis que les autres hommes n'atteignaient que les âges naturels et habituels. L'anomalie, dans tel individu, ou bien provenait de plusieurs causes (existant) dans sa manière de se nourrir et dans son régime, ou bien il faut y voir l'effet d'un miracle ⁽¹⁾. Il n'y a pas moyen de raisonner là-dessus d'une autre manière.

De même encore, il faut porter une grande attention aux choses qui ont été dites par *métaphore*. Il y en a qui sont claires et évidentes et qui n'ont d'obscurité pour personne, comme, par exemple, quand on dit : *Les montagnes et les collines éclateront de joie devant vous, et tous les arbres des champs frapperont des mains* (Isaïe, LV, 12), ce qui évidemment est une métaphore. Il en est de même, quand on dit : *Même les cyprès se sont réjouis à cause de toi etc.* (Ibid., XIV, 8), ce que Jonathan ben-Uziel a paraphrasé ainsi : « même les souverains se sont réjouis à cause de toi, ceux qui sont riches en biens », y voyant une allégorie comme (dans ce passage) : *la crème des vaches et le lait des brebis etc.* (Deutéron., XXXII, 14) ⁽²⁾. Ces métaphores sont extrêmement nombreuses dans les livres prophétiques ; il y en a dans lesquelles le vulgaire même reconnaît des métaphores, mais il y en a d'autres qu'il ne prend pas pour telles. En effet, personne ne saurait douter que ces paroles : *l'Éternel t'ouvrira son bon trésor etc.* (Deutéron., XXVIII, 12) ne soient une métaphore, Dieu n'ayant pas de trésor qui renferme la pluie. De même, quand on dit : *Il a ouvert les battants du ciel et leur a fait pleuvoir la manne* (Ps. LXXVIII, 23-24), personne ne croira qu'il y ait dans le ciel une porte et des battants ; mais cela

(1) Littéralement : ou bien par la voie du miracle et procédant à la guise de celui-ci.

(2) L'auteur veut dire que la paraphrase chaldaïque de Jonathan, au passage d'Isaïe, est semblable à celle que donne Onkelos au passage du Deutéronome (XXXII, 14) : *יהב להון בזה מלכיהון ושליטיהון וכו'*, *Il leur a donné le butin de leurs rois et de leurs souverains, etc.*

(est dit) selon la manière de la *similitude*, qui est une espèce de la métaphore. C'est ainsi qu'il faut entendre ces expressions : *Les cieux s'ouvrirent* (Ézéch., I, 1); *sinon, efface-moi de ton livre que tu as écrit* (Exod., XXXII, 32); *je l'effacerai de mon livre* (*Ibid.*, v. 53); *qu'ils soient effacés du livre des vivants* (Ps. LXIX, 29). Tout cela (est dit) selon la manière de la *similitude*; non pas que Dieu ait un livre, dans lequel il écrive et efface, comme le croit le vulgaire, ne s'apercevant pas qu'il y a ici une métaphore.

Tout (ce que j'ai dit) est de la même catégorie. Tout ce que je n'ai pas cité, tu le compareras à ce que j'ai cité dans ce chapitre; sépare et distingue les choses par ton intelligence, et tu comprendras ce qui a été dit par allégorie, ce qui a été dit par métaphore, ce qui a été dit par hyperbole, et ce qui a été exactement selon ce qu'indique l'acception primitive (des termes). Et alors toutes les prophéties deviendront claires et évidentes; tu auras des croyances raisonnables, bien ordonnées et agréables à Dieu, car la vérité seule est agréable à Dieu, le mensonge seul lui est odieux. Que tes idées et tes pensées ne s'embrouillent pas, de manière que tu admettes des opinions fausses, très éloignées de la vérité, et que tu les prennes pour de la religion! Les préceptes religieux ne sont que la vérité pure, si on les comprend comme on doit; il est dit : *Tes préceptes sont éternellement justes etc.* (Ps. CXIX, 144), et il est dit encore : *Moi, l'Éternel, je profère ce qui est juste* (Isaïe, XLV, 19). Par ces réflexions, tu échapperas aussi à l'imagination d'un monde que Dieu n'a pas créé⁽¹⁾ et à ces idées corrompues dont quelques-unes peuvent conduire à l'irréligion et à faire admettre dans Dieu une défectuosité, comme les circonstances de la corporéité, des

(1) Littéralement : *par cette considération aussi, tu seras sauvé de l'imagination d'un être que Dieu n'a pas produit*; c'est-à-dire : en te pénétrant bien de tout ce qui vient d'être dit, tu ne seras plus exposé à t'imaginer l'existence de ces êtres extraordinaires qui n'ont jamais existé dans le monde réel.

attributs et des passions, ainsi que nous l'avons exposé ⁽¹⁾, à moins que tu ne croies que ces discours prophétiques soient un mensonge ⁽²⁾. Tout le mal qui conduit à cela, c'est qu'on néglige ⁽³⁾ les choses sur lesquelles nous avons appelé l'attention; mais ce sont là aussi des sujets (qui font partie) des *secrets de la Loi*, et, quoique nous n'ayons parlé là-dessus que d'une manière sommaire, il sera facile, par ce qui précède, d'en connaître les détails.

CHAPITRE XLVIII.

Il est très évident que toute chose *née* a nécessairement une cause prochaine qui l'a fait naître; cette cause (à son tour) a une cause, jusqu'à ce qu'on arrive à la cause première de toute chose, c'est-à-dire à la libre volonté de Dieu ⁽⁴⁾. C'est pourquoi on omet quelquefois, dans les discours des prophètes ⁽⁵⁾, toutes ces causes intermédiaires, et on attribue directement à Dieu tel acte individuel qui se produit, en disant que c'est Dieu qui l'a

(1) Voy. la I^{re} partie, chap. LV, et *passim*.

(2) Cette phrase est elliptique; voici quel en est le sens: si tu ne voulais pas admettre ce que j'ai dit, alors tu n'aurais pas d'autre moyen, pour échapper à ces idées fausses dont je viens de parler, que de croire que les paroles des prophètes sont mensongères.—Dans la version d'Ibn-Tibbon, au lieu de או יחשוב (ou יחשב), il faut lire או חחשוב, comme l'a Al-'Harizi; tous les mss. ar. ont חחטן, à la seconde personne.

(3) Ibn-Tibbon a העלם, ce qui est inexact. Al-'Harizi traduit plus exactement: בשחתרשל במה שעוררנוך.

(4) Littéralement: *la volonté de Dieu et son choix* ou *libre arbitre*. Cf. la I^{re} partie, chap. LXIX.

(5) Les mots פי אקאוויל manquent dans quelques mss., où on lit חחרף אל'אנביא. D'après cette leçon, חחרף אל'אנביא serait le sujet du verbe חחרף, qui serait à la forme active (تَحَذَّرُ), de sorte qu'il faudrait traduire: *les prophètes omettent quelquefois*; mais cela ne cadrerait point avec les deux verbes passifs suivants: ויקאל et וינסב. Cependant cette

fait. Tout cela est connu ; nous en avons déjà parlé nous-mêmes, ainsi que d'autres d'entre les vrais philosophes ⁽¹⁾, et c'est l'opinion de tous nos théologiens ⁽²⁾.

Après cette observation préliminaire, écoute ce que je vais exposer dans ce chapitre, et portes-y une attention toute particulière, en sus de l'attention que tu dois porter à tous les chapitres de ce traité. La chose que je veux t'exposer, la voici : Sache que toutes les causes prochaines, desquelles naît ce qui naît, n'importe que ces causes soient essentielles et naturelles, ou arbitraires ou accidentelles et dues au hasard ⁽³⁾ [par *arbitraires*, je veux dire que la cause de ce qui naît soit le *libre arbitre* d'un homme], et dût même la cause n'être que la volonté d'un animal quelconque ⁽⁴⁾, — toutes ces causes (dis-je) sont, dans les livres des pro-

leçon a été adoptée par Al-'Harîzi et par Ibn-Falaquéra ; le premier traduit : בן ירחו הנביאים לפעמים הסבות ההם האמצעיות ומיחסים ; זה הפעל לבורא ויאמר וגו' ומפני זה יחסרו הנביאים אותן הסבות האמצעיות וייוחס לאלוה ית' אותו הפעל האיש ויאמר וכו'. La version d'Ibn-Tibbon exprime les mots פי אקאויל ; mais la construction de la phrase y est un peu modifiée.

(1) Par אל מחקקין, ceux qui établissent la vérité, l'auteur paraît désigner ici les vrais philosophes, par opposition aux Motécallemtn, qui voient dans Dieu la cause immédiate de chaque fait particulier.

(2) Sur l'expression אהל שריעה, cf. le t. I, p. 68, note 3.

(3) L'auteur a ici en vue l'exposé des causes, donné par Aristote, *Phys.*, liv. II, chap. 3-6. Par ذاتية, l'auteur entend ce qui est cause en soi-même (κατ' αὐτό), ou essentiellement et par sa nature ; par اختيارية, arbitraires, il entend les causes situées dans un choix moral (προαιρεσις), dans une intention réfléchie (διάνοια) ; le mot عرضية désigne les causes accidentelles (κατὰ συμβεβηκός), et le mot اتفاقية, les causes dues au hasard (ἀπὸ τύχης). Cf. *Métaphysique*, liv. V, chap. 30 ; liv. XI, chap. 8. — Le mot אהפאקיה n'est pas rendu dans la version d'Ibn-Tibbon ; Ibn-Falaquéra (*l. c.*) traduit : או מקריות הזרמניות.

(4) L'auteur paraît faire allusion à ce qu'Aristote appelle τὸ αὐτόματον, ce qui se fait de soi-même, le spontané, et qu'il semble réduire aux actes des animaux et aux phénomènes des choses inanimées, qui ne sont pas le produit d'une volonté douée de libre arbitre : τὸ δ' αὐτόματον καὶ τοῖς

phètes, attribuées à Dieu ; et, dans leurs manières de s'exprimer, on dit simplement, de tel fait, que Dieu l'a fait, ou l'a ordonné, ou l'a dit. Pour toutes ces choses, on emploie les verbes *dire*, *parler*, *ordonner*, *appeler*, *envoyer*, et c'est là le sujet sur lequel j'ai voulu appeler l'attention dans ce chapitre. En effet, comme c'est Dieu [ainsi qu'il a été établi⁽¹⁾] qui a excité telle volonté dans tel animal irraisonnable, comme c'est lui qui a fait que l'animal raisonnable eût le libre arbitre, et comme c'est lui enfin qui a déterminé le cours des choses naturelles [car le *hasard* n'est qu'un excédant du naturel, comme il a été exposé, et le plus souvent il participe de la nature, du libre arbitre et de la volonté⁽²⁾], on doit, en raison de tout cela, dire de ce qui résulte de ces causes, que Dieu a ordonné de faire telle chose, ou qu'il

ἄλλοις ζῴοις καὶ πολλοῖς τῶν ἀψύχων, κ. τ. λ. *Phys.*, liv. II, chap. 6. Ailleurs Aristote dit qu'on peut attribuer aux enfants et aux animaux la *spontanéité*, mais non le *choix moral* ou l'*intention* : τοῦ μὲν γὰρ ἐκουσίου καὶ παῖδες καὶ τᾶλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὐ. *Éthique* à Nicomaque, liv. III, chap. 4.

(1) Ibn-Tibbon a ici deux verbes : כפי מה שהונח והתישב, et de même Ibn-Falaquéra (*l. c.*) ; les mss. ar. n'ont que le verbe קָרַר.

(2) L'auteur, après avoir parlé de l'intervention de Dieu dans la volonté de l'animal irraisonnable, dans le libre arbitre et dans le cours des choses naturelles ou dans les *causes essentielles*, ajoute cette parenthèse, pour faire comprendre qu'il s'ensuit nécessairement de ce qui vient d'être dit que le hasard aussi est une cause qui doit être ramenée à Dieu ; car le hasard (τύχη), selon la définition d'Aristote, sans être lui-même le but, est toujours en rapport avec un but de la nature ou avec l'intention et le libre choix (προαίρεσις) d'un être raisonnable (voy. *Phys.*, liv. II, chap. 5 : ἔστι δ' ἐν ἐκὰ τοῦ ὅσα τε ἀπὸ διανοίας ἂν πραχθεῖν καὶ ὅσα ἀπὸ φύσεως · τὰ δὲ τριαῦτα ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς γένηται, ἀπὸ τύχης φάμεν εἶναι, κ. τ. λ. Cf. *Métaphys.*, liv. XI, chap. 8, vers la fin). On peut donc dire que le hasard est un excédant, ou un accessoire, du but auquel vise soit la nature, soit l'intention d'un être raisonnable (le libre arbitre) ; le plus souvent, le hasard participe de ce but, comme il se peut aussi qu'il participe de la volonté animale, cette volonté pouvant accidentellement devenir la cause d'un effet qu'elle n'aurait pas eu pour but.

a dit : « Que telle chose soit ». Je vais te citer de tout cela des exemples auxquels tu pourras comparer tout ce que je n'aurai pas mentionné (expressément).

En parlant des choses naturelles qui suivent toujours leur cours, comme (par exemple) de la neige qui fond quand l'air est chaud, et de l'eau de la mer qui est agitée quand le vent souffle, on s'exprime ainsi : *Il ENVOIE sa parole et les fait fondre* (Ps. CXLVII, 18); *il PARLE et fait lever un vent de tempête qui élève les vagues* (Ps. CVII, 25); de la pluie qui tombe, il est dit : *Et j'ORDONNERAI aux nuages de ne pas faire tomber de pluie etc.* (Isaïe, V, 6).

En parlant de ce qui a pour cause le libre arbitre de l'homme, comme (par exemple) de la guerre qu'un peuple puissant fait à un autre peuple ⁽¹⁾, ou d'un individu qui se met en mouvement pour faire du mal à un autre individu, et lors même qu'il n'aurait fait que l'injurier, on s'exprime ainsi : *J'ai COMMANDÉ à ceux qui me sont consacrés, et j'ai APPELÉ mes héros pour (exécuter) ma colère* (Isaïe, XIII, 3), — où il est question de la tyrannie de l'impie Nebouchadneçar et de ses armées ⁽²⁾; — et ailleurs : *Je L'ENVERRAI contre un peuple hypocrite* (*Ibid.*, X, 6). Dans l'affaire de Siméï, fils de Guéra, on dit : *Car l'Éternel lui a DIT : Maudis David* (II Sam., XVI, 10). Au sujet du pieux Joseph délivré du cachot, on dit : *Il ENVOYA un roi qui le fit relâcher* (Ps. CV, 20). Au sujet de la victoire des Perses et des Mèdes sur les Chaldéens, il est dit : *Et j'ENVERRAI contre Babylone des barbares qui la disperseront* (Jér., LI, 2). Dans l'histoire d'Élie, lorsque Dieu charge une femme de le nourrir ⁽³⁾, il lui dit :

(1) Littéralement : *comme de la guerre d'un peuple qui domine sur un (autre) peuple*. Au lieu de מלמות, un de nos mss. porte מלמות.

(2) Ceci est inexact, comme le fait observer Ibn-Caspi dans son commentaire 'Ammoudé Keseph; car les paroles citées s'appliquent à l'armée des Mèdes et des Perses, appelée à détruire l'empire babylonien.

(3) La version d'Ibn-Tibbon porte : כאשר סבב השם לו פרנסתו, lorsque Dieu lui occasionna son alimentation; on voit qu'Ibn-Tibbon n'avait pas, dans son texte arabe, le mot אמרה, une femme, et qu'au lieu de תְּנוּתָה, il prononçait תְּנוּתָה.

J'ai COMMANDÉ là à une femme veuve de te nourrir (I Rois, XVII, 9). Le pieux Joseph dit : *Ce n'est pas vous qui m'avez ENVOYÉ ici, mais Dieu* (Genèse, XLV, 8) ⁽¹⁾.

En parlant de ce qui a pour cause la volonté d'un animal, qui est mis en mouvement par ses besoins animaux (on dit, par exemple) : *Et l'Éternel PARLA au poisson* (Jonas, II, 11); car (on veut dire que) ce fut Dieu qui excita en lui cette volonté, et non pas qu'il l'ait rendu prophète et qu'il se soit révélé à lui. De même, il est dit au sujet des sauterelles qui arrivèrent aux jours de Joel, fils de Pethouel : *Car l'exécuteur de sa PAROLE est puissant* (Joel, II, 11). De même encore, il est dit au sujet des bêtes sauvages qui s'emparèrent de la terre d'Édom, lorsqu'elle fut dévastée aux jours de San'hérib : *Et il leur a jeté le sort, et sa main la leur a distribuée au cordeau* (Isaïe, XXXIV, 17). Quoiqu'on n'ait employé ici aucune des expressions *dire, ordonner, envoyer*, le sens est évidemment analogue; et tu jugeras de même de toutes les phrases qui ont une tournure semblable ⁽²⁾.

(1) Il semblerait que ce passage serait mieux placé parmi les exemples du *hasard*; car le résultat de la vente de Joseph fut tout autre que celui que ses frères avaient eu l'intention d'obtenir; et en effet, l'auteur cite plus loin, parmi les exemples du *hasard*, le verset 7, qui se rapporte au même fait. Quelques commentateurs ont cherché à expliquer cette espèce de contradiction, en faisant une distinction subtile entre le verset 7 et le verset 8 (voir les commentaires d'Ibn-Caspi et d'Éphôdi). Il paraît que l'auteur veut faire entendre que Joseph, après avoir attribué à Dieu, au vers. 7, le résultat accidentel de l'acte émané du libre arbitre de ses frères, se reprend au vers. 8, en disant qu'un résultat d'une si haute importance ne saurait être purement *accidentel*, et que c'est nécessairement Dieu lui-même qui a dirigé le libre arbitre des fils de Jacob, de manière à leur faire accomplir, à leur insu, un grand acte qui était dans le plan de sa divine providence. Cf. le commentaire d'Abravanel sur la Genèse, chap. XLV, aux deux versets en question.

(2) Dans quelques mss., cette phrase offre de légères variantes qui la rendent assez obscure : לִבְנֵי מַעֲנֵי דְלֶךְ קִיָּאם בֵּין עָלֵי מֵא שֶׁאֵבָה הוּדָה : אֶלְצִיגָה אֵיצָא מִן אֶלְקוּל פֶּקֶט. Al-Harizi a adopté cette rédaction, qu'il

Au sujet des choses accidentelles, de pur hasard, on dit, par exemple, dans l'histoire de Rebecca : *Et qu'elle soit (donnée) pour femme au fils de ton maître, comme l'Éternel a PARLÉ* (Genèse, XXIV, 51)⁽¹⁾. Dans l'histoire de David et de Jonathan, on dit : *Va-t'en; car l'Éternel te RENVOIE* (I Sam., XX, 22)⁽²⁾. Dans l'histoire de Joseph (il est dit) : *Et Dieu m'a ENVOYÉ devant vous* (Genèse, XLV, 7).

Tu vois donc clairement que, pour (désigner) la disposition des causes, — n'importe de quelle manière elles soient disposées, que ce soient des causes par essence⁽³⁾, ou par accident, ou par libre arbitre, ou par volonté (animale), — on emploie ces cinq expressions, à savoir : *ordonner, dire, parler, envoyer et appeler*. Sache bien cela, et réfléchis-y⁽⁴⁾ dans chaque passage (pour l'expliquer) comme il lui convient; alors beaucoup d'absurdités disparaîtront, et tu reconnaîtras le vrai sens de tel passage qu'on pourrait croire éloigné de la vérité⁽⁵⁾.

a rendue d'une manière peu intelligible : אך ענין זה הסברא גלוייה על מה שזרמן (?) שידמה לו לזה הבנין מן המאמר בלבר. Quelques mss. de la version d'Ibn-Tibbon reproduisent la même leçon : אלא ענינו היקש מבואר על מה שדומה לזאת המרה עוד מן האמירה לבר. D'autres mss. de cette version, ainsi que les éditions, confirment la leçon que nous avons adoptée; mais il faut effacer, dans les éditions, le mot הבאים, qui est de trop et qui ne se trouve pas dans les mss.

(1) La mission d'Éliézer avait pour but d'aller chercher une femme pour Isaac dans le pays natal d'Abraham, sans qu'il fût directement question de Rebecca; ce fut par hasard que celle-ci se présenta la première au choix d'Éliézer.

(2) Encore ici, on attribue à Dieu un enchaînement de circonstances fortuites, qui nécessitèrent le départ de David.

(3) C'est-à-dire : des causes *naturelles*, procédant des lois de la nature.

(4) La version d'Ibn-Tibbon porte : והנהיגהו; celle d'Al-'Harizi a : והבינהו, ce qui est préférable; cf. ci-dessus, p. 250, note 3. Au lieu de והדברה, quelques mss. ont ותרבה, et souviens-t'en.

(5) Mot à mot : *et la réalité de la chose se manifestera à toi dans tel passage qui pourrait faire soupçonner un éloignement de la vérité*.

Me voici arrivé au terme de ce que j'avais à dire ⁽¹⁾ au sujet de la prophétie, de ses paraboles et de ses expressions. C'est là tout ce que je te dirai sur ce sujet dans le présent traité ⁽²⁾; nous allons donc aborder d'autres sujets avec l'aide du Tout-Puissant.

(1) Littéralement : *c'est ici le terme de ce à quoi le discours m'a fait aboutir, ou arriver.* — Au lieu de **אֲנִי בִּי אֶלְקוּל**, quelques mss. ont **אֲנִי בִּי אֶלְקוּל**; quelques autres ont **בִּי** au lieu de **אֲנִי**. — Dans plusieurs éditions de la version d'Ibn-Tibbon on lit, par une faute typographique : **אֲנִי הַמֵּאמֵר אֲנִי**; au lieu de **אֲנִי**, il faut lire **בִּי**, comme l'a l'édition princeps.

(2) Les mots **פִּי הָיָה אֶלְמִקְאֵלָהּ**, dans ce traité, qui se trouvent dans tous les mss. arabes, n'ont pas été rendus dans la version d'Ibn-Tibbon. L'auteur voulait peut-être faire entendre par ces mots qu'il se proposait de revenir ailleurs sur cette matière; nous savons en effet qu'il avait commencé la rédaction d'un ouvrage particulier *sur la Prophétie*. Voy. le t. I de cet ouvrage, p. 15.

FIN DE LA DEUXIÈME PARTIE

DU GUIDE DES ÉGARÉS.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS.

Page 32, avant-dernière ligne : « Et elle se divisera par la division du corps, etc. » Littéralement : *elle se divisera donc par sa division* (c'est-à-dire, par la division du corps). Ibn-Tibbon traduit : אחר שיהחלק בהחלקו, « *puisqu'elle se divise par sa division.* » C'est probablement à dessein que le traducteur s'est permis cette légère modification, afin de faire sentir que la *divisibilité de la force* est une condition essentielle pour l'application de la douzième proposition; voir la note 2. Ibn-Falaquera (*More ha-More*, p. 74) a reproduit la leçon d'Ibn-Tibbon; Al-'Harizi traduit dans le même sens : 'כי היא נחלקת וגו'.

Page 48, ligne 9 : « Les théories. » Littéralement : *les opinions*. Ibn-Tibbon a דעת, au singulier, tandis que tous nos mss. arabes ont آراء, au pluriel.

Page 51, ligne 13 : « Aux énoncés. » Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent לדרכי; mais ce n'est là qu'une faute d'impression, car les mss. ont לדברי.

Page 60, note 3. Cf. l'analyse de la Métaphysique d'Ibn-Sinâ par Schahrestâni, p. 394, où il est dit que celui dont l'âme est arrivée au plus haut degré de perfection, qui est celui de la prophétie, entend la voix de Dieu et voit les anges qui approchent de lui : يسمع كلام الله : ويرى ملائكته المقربين. Cependant, l'emploi de l'expression en question remonte plus haut chez les auteurs juifs, et elle paraît avoir été empruntée par eux aux *Motécallemtn* musulmans; elle se trouve déjà dans le commentaire de R. Saadia sur le livre de Job, chap. IV; au verset 7, où Saadia résume tout le discours d'Éliphas, on lit ces mots : לאנה מן אלמחאל אן חבון אנה אערל מן רבך הוא קולה האנוש מאלוה יצדק, לא ולא אלמלאיבה אלמקרבוון בקולה הן בעבריו לא יאמין « ... car il est inadmissible que tu sois plus juste que ton Seigneur; et « c'est là ce qu'il dit : *L'homme peut-il être plus juste que Dieu ?* Non, pas « même les anges qui approchent, comme il est dit : *Il n'a pas confiance en ceux qui l'approchent.* » Saadia traduit עבריו (v. 18) par מקרבוה. — Ce passage m'a été communiqué par M. B. Goldberg, qui a copié le commentaire de Saadia sur le ms. de la bibliothèque Bodléienne.

Page 62, lignes 4 et 5 : « Qu'elles conçoivent et perçoivent Dieu, et qu'elles perçoivent aussi leurs principes. » Dans presque toutes les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il manque ici les deux mots : **וישיגו השם**; l'édition *princeps* porte, conformément au texte arabe : **יצירו וישיגו השם וישיגו התחלותיהם**.

Page 65, ligne 10 : « Par la force qui de la sphère céleste découle sur lui. » Le texte porte **באלקוי**, au pluriel; il faut donc traduire : « Par les forces qui de la sphère céleste découlent sur lui. »

Page 75, avant-dernière ligne : « Et qui n'ont pas la conscience de leur action. » La version d'Ibn-Tibbon a le pluriel **פעולותיהם**, *leurs actions*; Al-'Harizi a, conformément au texte arabe, **פעולתם**, au singulier.

Page 87, ligne 2 : « La sphère des étoiles fixes. » Les éditions de la vers. d'Ibn-Tibbon portent : **שאר הכוכבים העומדים**; il faut effacer le mot **שאר**, qui ne se trouve pas dans les mss. de cette version.

Page 96, ligne 1 : « Pour que la chose elle-même soit parfaite. » Ibn-Tibbon et Ibn-Falaquéra (*More ha-Moré*, p. 92) ont : **בגבול שישלים עצמו**, de même Al-'Harizi : **בעניין שישלים עצמו**. Ces traducteurs ont considéré **יבטל** comme un verbe transitif (**يُكْتَل**); mais il me semble qu'il vaut mieux le considérer comme un verbe de la 1^{re} forme et prononcer **يُكْتَل**. — Dans la version d'Ibn-Tibbon, il faudrait ajouter, après **השלימות ההוא**, le mot **בו**, qu'ont Al-'Harizi et Ibn-Falaquéra, et qui correspond au mot **פיה** du texte arabe.

Page 99, ligne 13 : « Au moyen d'une force qui se répand de lui », c'est-à-dire de l'aimant. Ibn-Tibbon, en traduisant les mots arabes **בקוה הגבול מנה**, a écrit par distraction en confondant les genres, **בכח יתפור ממנה**; cependant quelques mss. ont **ממנה**. Al-'Harizi a fait la même faute; il traduit : **וכן האבן השואבת הנקראת מגיטם לא חמשוך הברזל מרחוק אלא בכח אשר ההפשט מכנו**.

Ibid., ligne 20 : « Celle-ci ne peut plus se fondre par elle », c'est-à-dire par la chaleur du feu. Ibn-Tibbon a : **לא תתך ממנה**; il faut lire, selon les mss., **ממנו**, le pronom se rapportant à **חום**.

Page 103, ligne 6 : « Tout vice rationnel ou moral. » Ibn-Tibbon a : **כל חסרון בדבר או במדות**. Il faut se rappeler que les traducteurs hébreux emploient le mot **דבר** dans le sens du mot arabe **نطق**, *raison*. Ibn-Falaquéra (*l. c.*, p. 94) traduit : **כל חסרון שבלי או יצרי**.

Page 122, ligne 8 : « Ses règles. » Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont **וסהריו**, ce qui n'est qu'une faute typographique pour **וסדריו**.

Page 126, avant-dernière ligne : « Comme par exemple la question. »

Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent **מאמרנו**, faute qui rend tout ce passage inintelligible; il faut lire **במאמרנו**, comme ont les mss.

Page 128, ligne 17 : « Ce qu'on a cherché à prouver. » Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont généralement : **באשר נעשה עליו הראיה**; il faut lire **באשר** (avec *bêth*).

Page 137, ligne 7 : « Qui l'a créé. » La plupart des éditions hébraïques portent **הוורו**, ou **הוירו**; il faut lire : **הוורו** (c'est-à-dire : **הוורו**), comme a l'édition *princeps*.

Page 140, ligne 4 : « Nous n'en avons pas conclu. » Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent : **ולא אחייבנו**; il faut lire : **חייבנו**, comme ont les mss.

Page 146, ligne 10 : « Je veuille prendre à tâche. » Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, le mot **על**, après **שאעמום**, est une faute d'impression pour **עלי**.

Page 149, ligne 3 : « Par ces mélanges divers, elle (la matière) acquiert des dispositions diverses, etc. » Ibn-Tibbon a : **והיו בהם**; c'est par erreur, il me semble, qu'Ibn-Tibbon a encore ici mis le pluriel (cf. p. 148, note 2). Je crois qu'il fallait traduire tout ce passage ainsi : **והיו בו (בחמר i. e. באלו המזגים המתחלפים)** : **הכנות מתחלפות לקבל צורות מתחלפות ובצורות ההם ג"כ יהיה מוכן לקבל צורות אחרות**. Le mot **ובצורות** se trouve dans les mss.; la leçon **והצורות**, qu'ont les éditions, a encore augmenté la confusion, de sorte que ce passage est entièrement inintelligible dans la version d'Ibn-Tibbon. La confusion est encore plus grande dans la version d'Al-'Harizi, qui porte : **ויעשו בהם אלה הממסכים המתחלפים הכונות (הכנות i. e. מחלפות) מוכנות לקבל צורות אחרות**.

Page 150, notes 1 et 2. Cf. aussi le t. I, chap. LXXVI, p. 454.

Page 159, ligne 20 : « D'autre cause déterminante. » Ibn-Tibbon a : **סבה מיוחדת**, *cause déterminée ou particulière*; de même Al-'Harizi : **סבה מסוגלת** (*l. c.*, p. 102), et Ibn-Falaquera (*l. c.*, p. 102). Ces traducteurs ont prononcé dans le texte arabe (fol. 43 a, avant-dernière ligne) le participe **מַצְעָא** à la forme passive (**مُخَصَّصًا**), tandis que le sens exige la forme active (**مُخَصِّصًا**). D'ailleurs, si l'auteur avait voulu exprimer le sens donné par les traducteurs, il aurait plutôt employé le participe passif de la 1^{re} forme (**مُخَصَّصًا**). Il faut donc, dans la version d'Ibn-Tibbon, corriger **מיוחדת** en **מיוחדת**, et c'est en effet ce qu'a fait Abravanel dans son commentaire sur ce passage (*Schama'im 'hadaschim*, p. 9).

Page 161, ligne 22 : « Et les mouvements de leurs sphères diverses. »

Ibn-Tibbon traduit : **וּתְנוּעוֹת גִּלְגִּיָּהֶם הַמִּתְחַלְפוֹת**, *et les mouvements divers de leurs sphères*, ce qui en effet est plus conforme à l'expression qu'on trouve plus loin, ligne 29 : « La variété des mouvements des sphères. » La version d'Al-'Harizi porte : **וּתְנוּעוֹת גִּלְגִּיָּהֶם הַמִּתְחַלְפִּים**, *et les mouvements de leurs sphères diverses*. Les mots arabes **וּחִרְכָּאת אִפְּלֵאכָהָא** sont ambigus et admettent les deux manières de traduire. Le sens n'y est point intéressé; de toutes les manières, l'auteur veut parler des divers mouvements qu'ont les différentes sphères, car une seule et même sphère n'a qu'un seul mouvement.

Page 168, avant-dernière ligne : « Ou préférant. » Il faut ajouter dans la version d'Ibn-Tibbon les mots **אוּ בִּוְחָר**, qui manquent dans les éditions, mais qui se trouvent dans les mss.

Page 172, ligne 7 : Produire les preuves qui me font donner la préférence, etc. » Littéralement : *mentionner mes preuves et ma préférence pour (cette thèse) que le monde a été créé, conformément à notre opinion*. Les mots **עָלֵי רֵאִינָא** ont été omis dans notre traduction.

Page 175, ligne 11 : « Il nous faudrait nécessairement supposer dans cette intelligence composée une cause également composée de deux parties, dont l'une etc. » Littéralement : *il nous faudrait nécessairement, pour ce composé, une cause composée, (de sorte) que d'une partie d'elle pût résulter le corps de la sphère, et de son autre partie, le corps de l'astre*.

Page 179, note 1. Le verbe **לָבַּ** signifie *parer un coup, protéger, défendre*. Les mots **יִירֵד אֶלֶּדְבֵּ עֲנָהָא** ont été paraphrasés par Ibn-Tibbon, selon le sens indiqué dans la lettre de Maïmonide : **יִרְצָה לְהַרְחִיק מֵהֶם** : *Al-'Harizi et Ibn-Falaquera (Moré ha-Moré, p. 106) traduisent plus simplement : יִרְצָה לְהִגֵּן בְּעָרָם*.

Page 189, note 3. Sur ce que R. Lévi ben-Gerson entend par l'expression **שְׁמִירַת הַחֲמוּנָה**, cf. le même ouvrage, liv. VI, I^{re} partie, à la fin du chap. 17.

Page 190, ligne 13 : « En considérant ce que nous avons présenté ici comme des choses obtenues par artifice, etc. » Plus littéralement : *en considérant ce que nous avons présenté ici comme il considérerait ce qui fait partie des choses obtenues par artifice, etc.* Dans la version d'Ibn-Tibbon, il faut entendre le mot **הַמְּשֻׁלָּן** dans le sens de *présenter* qu'a ici le verbe arabe **مَحْلَنَ**, et au lieu de **בְּעִינֵנו** (ou **בְּעִינֵי**), il faut lire **בְּעִינֵנו** (avec *câph*); Al-'Harizi a : **כְּמוֹ עִינֵנו**.

Page 194, ligne 18 : « Où il a été placé. » Le verbe arabe **نَزَلَ** signifie proprement *déposer, faire descendre d'un lieu supérieur*, et comme verbe neutre, *descendre*. Ibn-Tibbon l'a pris dans ce dernier sens, et a traduit : **אֲשֶׁר יָרַד בּוֹ**.

Page 204, ligne 16 : « Doive nécessairement détruire cette chose. » Ibn-Tibbon a considéré **יפסד** comme verbe neutre (**يُفسد**), et a tradnit : **שיפסד הנמצא ההוא בהכרח**. Il est plus naturel de prononcer ici **يُفسد** comme verbe actif, et de le traduire en hébreu par **יפסיד**.

Page 221, ligne 16 : « Et non pas sur notre combat. » Ibn-Tibbon a **חרבנו**, *notre épée*, confondant le mot arabe **حَرْب** avec le mot hébreu **חרב**; Al-'Harizi dit plus exactement : **מלחמתנו**.

Page 222, ligne 19 : « Dans cet état altéré. » Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont : **אל השנוי ההוא**; au lieu de **אל**, il faut lire **על**, comme l'ont les mss.

Page 225, ligne 5 : « Qu'il a été mis, etc. » Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont ici : **שהוא שם**, ce qui n'est qu'une faute d'impression, pour **שהושם**, leçon qu'ont les mss.

Page 232, ligne 14 : « Ni sphère qui tournât. » Ibn-Tibbon a : **גלגל מקיף**, expression ambiguë, qui peut aussi se traduire par *sphère environnante*; il fallait dire : **גלגל סובב**.

Page 237, ligne 6 : « On les a énumérés (les éléments) selon leurs positions naturelles, etc. » L'auteur veut dire que la *position* relative des éléments les uns à l'égard des autres résulte clairement du verset 2, quoiqu'ils ne soient pas mentionnés ici dans l'*ordre* de leurs positions; après avoir d'abord mentionné la terre, l'Écriture indique clairement, comme le montre l'auteur, que l'eau se trouve au-dessous de l'air et celui-ci au-dessous du feu.

Page 243, note 4, ligne 3 : « Sur elle. » Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, **עליהם** est une faute typographique; les mss. ont **עליה**, et de même Al-'Harizi.

Page 264, ligne 1 : « Tout animé qu'il était du *désir* de devenir prophète. » Au lieu de *désir*, Ibn-Tibbon met *espoir*, **והיה מקוה להתנבא**; de même Al-'Harizi : **והיה מקוה שיחנבא**. Mais l'expression **أطمع نفسه** signifie littéralement : *cupidam effecit animam suam*.

Page 275, ligne 8 : « Qu'il y aurait parmi eux un prophète. » Ibn-Tibbon : **שיקים נביא להם**, *qu'il leur susciterait un prophète*, ce qui correspond à la leçon du ms. de Leyde, n° 18 : **אן נביא יבֵעֵת פיהם**. Al-'Harizi n'a pas rendu le verbe dont il s'agit; il traduit : **כי נביא מהם יבוא אליו מלאך**.

Page 279, ligne 3 : « N'étaient connus que de quelques personnes. » Le texte porte **אזכר (אֶחָד) בהא אחד מן אלנאם**, *quelques personnes*

(seulement) en étaient informées. Ibn-Tibbon traduit : הגידו בהם יחידים, ce qui n'est pas bien clair, et doit être entendu dans ce sens : on ne les annonçait qu'à quelques personnes. Al-'Harizi s'exprime avec plus de clarté : הגידו אותם ליחידים מבני אדם.

Page 284, ligne 3. Après les mots « sont renfermés tous les degrés de la prophétie », il faut ajouter : « comme on l'exposera ».

Ibid., ligne 12 : « Aucun des hommes de bon sens » ; littéralement : aucun de ceux qui sont parfaits en sens naturel. Ibn-Tibbon paraphrase ici le mot arabe *al-faṣṭa* par הרעת המוטבעת באדם. Al-'Harizi traduit : מן השלמים בבריאחם וטבעם.

Page 287, dernière ligne : « La génération du désert. » La version d'Ibn-Tibbon ajoute les mots *anashi ha-melchama*, les gens de guerre, qui ne se trouvent dans aucun de nos mss. arabes, ni dans la version d'Al-'Harizi.

Page 291, note 2. La leçon que nous avons adoptée dans le texte est évidemment préférable. Les mots *al-marbān li-lmān wa-ʿaṣwa al-nuʿamim* ne désignent qu'une seule et même classe d'hommes et signifient littéralement : ceux qui régissent les États et posent les lois. Il peut paraître étrange que l'auteur place les législateurs à côté des devins et les compte au nombre de ceux chez lesquels l'imagination domine sur la raison. Mais on voit plus loin (chap. XL, p. 310-311) que l'auteur ne veut pas parler ici des législations purement politiques et qui, comme il le dit lui-même, sont l'œuvre de la réflexion ; il n'a en vue que ceux des anciens législateurs qui se croyaient inspirés, se prétendaient prophètes, et présentaient leurs lois comme dictées par une divinité, ainsi que le faisaient en général les anciens législateurs de l'Orient. L'auteur essaye (l. c.) de caractériser la différence qu'il y a entre ces lois purement humaines et les lois véritablement divines proclamées par les prophètes hébreux.

Ibid., dernière ligne : « Ils se complaisent donc beaucoup, etc. » Ibn-Tibbon : ויפלאו מאד, ils s'étonnent beaucoup ; mais si le verbe arabe *wa-ʿaṣwa* avait ici le sens de s'étonner, il serait suivi de מֵמָה, et non pas de בְּמָה. Ibn-Tibbon, qui a également במה, a peut-être employé le verbe ויפלאו dans le sens de se complaire que nous donnons ici au verbe arabe. Quant au mot הרמיונות, il y manque le préfixe מ ; les mss. ont מהרמיונות. Al-'Harizi a mieux rendu ce passage : ותיקר נפשם מאד בעיניהם במה שהשיגו מן התענועים ההם.

Page 303, ligne 20 : « Si par exemple une complexion égale est ce qu'il y a de plus égal possible, etc. » Littéralement : comme (p. ex.) la complexion égale, qui serait ce qu'il y a de plus égal possible, etc. Les éditions

de la version d'Ibn-Tibbon ont généralement במזג השוה ; il faut lire במזג השוה (avec *câph*), comme l'ont les mss. et l'édition *princeps*.

Page 312, ligne 7 : « Qui en dérive. » Littéralement : *qui en est*, c'est-à-dire qui fait partie du sens du toucher. La version d'Ibn-Tibbon porte : וכל שכן מאום המשגל מהם ; dans le texte arabe, le suffixe féminin de מנהא se rapporte à אלהאסה, le sens, de sorte qu'en hébreu il faudrait dire ממנו, se rapportant à החוש ; et l'on ne voit pas à quoi se rapporterait le pluriel מהם, qui se trouve aussi dans les mss. de la version d'Ibn-Tibbon. Al-'Harizi, qui a simplement וכל שכן טנוף המשגל, n'a pas rendu le mot מנהא.

Page 317, ligne 3 : « Au moyen de ce qu'on voit dans un songe. » Ibn-Tibbon : במראה החלום לילה ; Al-'Harizi a plus exactement : במראה החלום.

Page 319, ligne 13 : « Tantôt le prophète voit Dieu. » Le sens est : *il croit voir*, ou *il lui semble voir*. Voy. p. 330, note 1.

Page 322, ligne 6 : « Au sujet de ces paroles (du livre) de Josué. » Ibn-Tibbon traduit, d'après le sens : במראה יהושע, *au sujet de la vision de Josué*.

Page 324, ligne 10 : « C'est que parfois (le prophète) voit, etc. » Le mot *parfois*, que nous avons cru devoir ajouter ici, est pris dans la conjonction פקר, qui suit (פקר ישרח), et qu'Ibn-Tibbon a rendue par un simple ו copulatif (ויפורש).

Page 330, ligne 6 : « Parfois il croit voir Dieu qui lui parle dans une vision prophétique. » Il faut traduire plus exactement : « Parfois il croit voir, dans une vision prophétique, Dieu qui lui parle. »

Page 332, ligne 5 : « Dans un moment d'inspiration. » Littéralement : *dans l'état de l'inspiration* ; les mots בעניין הנבואה qu'a la version d'Ibn-Tibbon ne rendent pas exactement le sens. Al-'Harizi a בדרך הנבואה, ce qui n'est pas plus exact.

Page 340, ligne 20 : « N'appellent nullement un songe celui dans lequel la prophétie leur est arrivée. » Littéralement : *n'appellent cela en aucune façon un songe, après que la prophétie leur est arrivée dans un songe*.

Page 352, note 3. Dans un ms. de la version d'Ibn-Tibbon nous trouvons : וחייב על שני לאוין על פאת זקן ופאת ראש. Les variantes qu'offrent dans ce passage certains mss. de la version d'Ibn-Tibbon ne paraissent avoir pour but que de justifier les *deux transgressions* ; car, d'après les décisions des talmudistes et de Maïmonide lui-même, les deux passages du Lévitique (XIX, 27, et XXI, 5) ne font que se compléter mutuellement, et le prêtre, comme le simple israélite, ne se rend coupable que d'une seule transgression pour chaque coin de chevelure ou

de barbe qu'il aurait coupé. La variante que nous venons de citer ne lève point la difficulté; car on ne voit toujours pas pourquoi l'auteur parle de la qualité de prêtre qu'avait Ézéchiél, puisque, d'après les talmudistes, elle n'aurait rien ajouté à sa culpabilité, dût-on même en faire un *grand prêtre* (כהן גדול), comme dit, par erreur, la version d'Ibn-Tibbon. — Ayant eu l'occasion de parler de cette difficulté à M. Klein, grand rabbin de Colmar, ce savant talmudiste m'a communiqué la note suivante :

« Ce passage paraît être en contradiction formelle avec le principe établi par Maïmonide dans le ספר המצות, n° 170 :

ומזה המין בעצמו האזהרה שהזהיר הכהנים לא יקרחו קרחה בראשם ואלו ג' לאוין כבר קדמו כל ישראל בכלל ואמר לא תקיפו פאת ראשכם ולא חשימו קרחה בין עיניכם ושרט לנפש ואולם נכפלו בכהנים להשלים הדין לבר כמו שהתבאר בסוף מכות כשבארו משפטי אלה הג' מצות ואלו היו לאוין מיוחדים לכהנים ולא יהיו להשלים הדין אבל מצות בעצמן היה כהן בכל מעשה מהן חייב ב' מלקיות מצד שהוא ישראל ומצד שהוא כהן ואין הענין כן אבל מלקות אחת כשאר ישראל כמו שהתבאר במקומו והבן זה .

De même, n° 171, il dit :

הזהירנו מלעשות קרחה בראש ונכפלה אזהרה זו בכהנים להשלים הדין הזה וכו' . וכל מי שגלח שער ראשו בקרחה על מת לבר כגרים לוקה בין היה כהן או ישראל לוקה על כל קרחה וקרחה מלקות אחת וכן כפל בכהנים ופאת זקנם לא יגלחו אמנם בא להשלים דין מצוה זו .

D'ailleurs, ni dans le Talmud, ni dans les casuistes, ni dans les autres ouvrages de Maïmonide, nous ne trouvons que pour ces transgressions le כהן s'expose à une flagellation de plus que le ישראל, comme il paraît résulter du passage qui nous occupe. Pour mettre Maïmonide d'accord avec lui-même, nous croyons que ce passage peut s'expliquer de la manière suivante :

Après avoir parlé des actes de folie et des puérités que Dieu aurait fait commettre au prophète, il dit : Ajoutons encore que Dieu, en lui ordonnant de se raser les coins de la tête et de la barbe, lui aurait fait commettre une désobéissance grave. D'abord, parce qu'il était *Cohen* (prêtre); or, Maïmonide, dans le *Yad 'hazakâ*, traité de l'idolâtrie, ch. XII, et dans le *More*, III^e partie, chap. XXXVII, dit que le motif de la défense de se raser les coins de la tête et de la barbe, c'est de ne pas imiter les prêtres idolâtres; dès lors, commander une telle transgression à un prêtre a plus de gravité que de la commander à un laïque. Puis, comme il y a transgression pour chaque coin de la tête et pour chaque coin de la barbe, Dieu, en ordonnant au prophète de se raser la tête et la barbe,

lui aurait fait commettre simultanément une double transgression pour chaque coin de la tête et de la barbe. »

Cette note ne fait que me confirmer dans la pensée que Maïmonide raisonne ici simplement sur le texte du Pentateuque, sans se préoccuper des décisions rabbiniques qu'il admet lui-même dans ses ouvrages talmudiques. On trouvera un cas analogue, au ch. XLVIII de la III^e partie, dans ce que l'auteur dit au sujet de l'enlèvement des *nids d'oiseaux*. Seulement ce qui frappe ici le lecteur, c'est que le texte arabe lui-même a les mots **וְחַיִּיב שְׁנֵי לְאוּיָן וְכוּ'** en hébreu, ce qui paraît indiquer une citation talmudique.

Page 360, ligne 11 : « Sépare et distingue. » Ibn-Tibbon n'a pas rendu le mot **וְהִבְדִּיל הַרְבֵּי בְּשִׁכְלָךְ וְהַכִּירָם**; Al-'Harizi traduit : **וּמִיִּזְהָא**.

NOUVELLES ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

POUR LE TOME I.

Page 3, note 1. Dans la II^e partie du *Guide* (texte ar., fol. 11 b, l. 5 et 16), l'auteur désigne également cette introduction par le mot **صَدْر**.

Page 46, note 1. Cf. II^e partie, chap. XIX (p. 155).

Page 86, note 2. Les mots **פִּי דְלֶךְ אֶלְמַכְנָן** ont été rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par **בְּמָקוֹם הַהוּא**; dans les niss. de cette version et dans l'édition *princeps*, on lit : **הַתְּמִידָה הָעוֹמֵד בְּמָקוֹם אַחֵר בְּמָקוֹם הַהוּא**.

Page 106, dernière ligne : « Et le mouvement circulaire de la sphère céleste. » Ibn-Tibbon et Al-'Harizi traduisent : **וְהָיָה הַגִּלְגָּל עָגוּל**, *et que la sphère céleste soit circulaire*. C'est évidemment un contre-sens; car l'auteur n'a pu vouloir dire qu'il y a des gens, fussent-ils les plus ignorants, qui contestent la *forme* circulaire de la sphère céleste. Le participe arabe **مُسْتَدِير** signifie ici *se mouvant en cercle*; si l'auteur avait voulu exprimer le sens de **עָגוּל**, *rond, circulaire*, il aurait dit **دَائِر**.

Page 117, lignes 5 et 6 : « Soit par la démonstration lorsque celle-ci est possible, soit par des argumentations solides quand ce moyen est praticable. » Par **בְּרֵהָן** (מוֹפֵת), on entend la *démonstration rigoureuse*, tandis que **חֲגָה** (טַעְנָה) désigne l'*argumentation dialectique*. Cf. p. 39, note 1.

Page 128, note 4. La leçon **אֶלְפָּא** est peut-être la meilleure; selon la pensée de l'auteur, les mots **נִבּוֹן לְחַשׁ** doivent peut-être se traduire par *qui sait parler à mots couverts*.

Page 139, ligne 9. Au lieu de פנים אל פנים, lisez פנים בפנים.

Page 158, ligne 22 : « Ni ne se trouve dans un corps. » Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent ולא כח בגשם; le mot כח est de trop et ne se trouve pas dans les mss. de cette version. Celle d'Al-Harizi porte ולא בגוף.

Page 179, note 2, ligne 6 : « Leur intelligence et la suprême *intelligence séparée*. » Plus exactement : leur intellect et l'intelligence séparée. Voy. II^e partie, chap. X (p. 88, et *ibid.*, note 1).

Page 186, fin de la note. Il ne serait pas impossible que les termes de *monades* et de *substantia simplex* eussent été empruntés par Leibnitz aux *Motécallemtn* arabes, qu'il connaissait par la lecture du *Guide* de Maïmonide. Le savant éditeur des œuvres de Leibnitz, M. le comte Foucher de Careil, a découvert dans la Bibliothèque de Hanovre, entre autres pièces inédites, un cahier renfermant des extraits du *Guide* faits par Leibnitz, d'après la version latine de Buxtorf, et accompagnés d'un petit nombre d'observations. Je dois à l'extrême obligeance de M. Foucher de Careil une copie de ce cahier, qui porte en tête les lignes suivantes, très-remarquables par le jugement que l'illustre philosophe y porte sur Maïmonide :

« Egregium video esse librum rabbi Mosis Maimonidis qui inscribitur
« *Doctor perplexorum*, et magis philosophicum quam putaram, dignum
« adeo lectione attenta. Fuit in philosophia, mathematicis, medica arte,
« denique sacræ Scripturæ intelligentia insignis. Legi versionem a
« Buxtorfio editam, Basileæ, 1629, in-4^o. »

A la fin des extraits de la I^{re} partie du *Guide*, Leibnitz ajoute cette note : « Præclare distinguit Maimonides inter intellectionem et imaginationem, docetque non hanc, sed illam, de possibilitate judicare. »

Page 195, ligne 1 : « Par une de ses capacités spéculatives ou morales. » Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent בטבע מטבעיו; les mss. de cette version ont plus exactement : העיוניים או המדות; mais on y lit également le mot המדות, qu'il faut probablement changer en המדותיים.

Page 220, ligne 21 : « Les orages destructeurs »; mieux *les feux du ciel destructeurs*, ou *les foudres destructrices*. Voy. le t. II, p. 331, note 3.

Page 221, lignes 10-13 : « C'est ainsi que toutes les actions (attribuées à Dieu) sont des actions semblables à celles qui chez les hommes émanent de passions et de dispositions de l'âme; mais, de la part de Dieu, elles n'émanent nullement etc. » Il faut peut-être (comme me l'a fait observer M. Wogue) un peu modifier cette phrase et traduire ainsi : « C'est ainsi que toutes les actions (attribuées à Dieu), — quand ce sont des actions semblables à celles qui chez les hommes émanent de passions

et de dispositions de l'âme, — n'émanent nullement, chez Dieu, de quelque chose d'accessoire à son essence. » Cependant cette dernière traduction n'est admissible qu'à la condition qu'on lise dans le texte ar. (fol. 65 b, ligne 19) **וְהִי**, au lieu de **וְהִי**; en effet, les deux versions hébraïques ont **וְהִי** sans le **וְ** copulatif.

Page 269, note 2. C'est pour avoir reconnu dans le nom tétragramme le sens d'être que les rabbins du moyen âge l'ont appelé **שֵׁם הַהוּיָה**, le nom de l'être ou de l'existence. Cependant cette opinion est rejetée par une des autorités les plus imposantes de nos jours; voy. S.-D. Luzzatto, *Il profeta Isaia vulgarizzato e commentato*, ad uso degl' Israeliti, p. 28, note.

Page 273, lignes 16 et 18 : « Une fois par semaine. » Au lieu de *par semaine*, il faut traduire : *par heptade* ou *par sept ans*; car le mot **שבוע** signifie ici, comme dans plusieurs autres passages du Talmud, *une semaine d'années*, ou *un espace de sept ans*. Maïmonide, dans son *Mischné Tôrâ* (traité de la Prière, chap. XIV, § 10), remplace le mot **שבוע** de notre passage par **שבוע שנים**.

Page 306, note, ligne 20 : « Les uns invoquant l'autorité d'Alexandre d'Aphrodise, etc. » Toute la théorie des Arabes a été empruntée en substance à Alexandre, qui a introduit, à ce qu'il paraît, le terme d'intellect hylique (**νοῦς ὑλικός**), et qui désigne cet intellect comme une certaine disposition ou aptitude à recevoir les formes : **ἐπιτηδεύου τις ἄρα μόνον ἐστὶν ὁ ὑλικὸς νοῦς, πρὸς τὴν τῶν εἰδῶν ὑποδοχὴν**. Voy. *Alexandri Aphrodisiensis libri duo de anima et de fato unus* (à la suite des Œuvres de Thémistius), Venise 1534, in-fol., lib. I, fol. 138 b; cf. lib. II, fol. 143 b.

Page 363, ligne 15 : « Une certaine faculté. » Ici et dans ce qui suit, nous préférons substituer au mot *faculté* le mot *force*. V. le t. II, p. 89, et *ibid.*, note 1.

Page 369, ligne 5 : « Les violents orages »; mieux : *les feux du ciel* ou *les foudres*. Voy. le t. II, p. 331, note 3.



NOTE

SUR LE TITRE DE CET OUVRAGE ⁽¹⁾.

La traduction du titre arabe (دلالة الحائرين) présente quelques difficultés; il signifie : *Indication*, ou *Guide pour ceux qui sont dans la perplexité, dans le trouble ou dans l'indécision*, et l'auteur nous explique lui-même dans l'introduction pourquoi il a choisi ce titre (voy. page 8). On voit qu'il serait difficile d'en donner une traduction qui remplît à la fois la condition de parfaite exactitude et celle de la clarté et de la concision qu'exige un titre. La traduction qui se rapprocherait le plus du sens littéral serait celle de *Guide des perplexes*, ou *Guide des indécis*; mais elle aurait l'inconvénient de paraître prétentieuse et de ne pas présenter au premier coup d'œil une idée bien nette. La traduction hébraïque est intitulée *Moré Neboukhtm* (מורה נבוכים), et ce titre, parfaitement conforme au titre arabe, présente les mêmes difficultés. Le mot biblique נבוכים (Exode XIV, 3) a été traduit, tantôt par *embarrassés* ou *resserrés*, tantôt par *égarés* (Sept. *πλανῶνται*, vulg. *coarctati*). Grâce à ce double sens, le titre de notre ouvrage a été traduit de différentes manières. Buxtorf l'a rendu par *Doctor perplexorum*, ce qui, pour le premier mot, n'est pas exact; מורה signifie ici *Ductor* ou *Indicator*. L'ancienne version latine, publiée à Paris en 1520, a pour titre : *Dux seu Director dubitantium aut perplexorum*. Raymond Martin, dans le *Pugio fidei*, cite l'ouvrage de Maïmonide sous le titre de *Director neutrorum*; Paül de Burgos, dans le *Scrutinium scripturarum*, donne le titre de *Directio perplexorum* (qui est le plus exact), et Alphonse de Spina, dans le *Fortalitium fidei*, appelle notre ouvrage *Demonstrator errantium* (Cf. Wolf, *Biblioth. hebræa*, t. III, pag. 779). Enfin, Ladvocat, dans son *Dictionnaire historique*, à l'article *Maïmonide*, traduit : *le Docteur de ceux qui chancellent*.

Ces traductions variées, auxquelles nous pourrions en ajouter d'autres encore, prouvent la difficulté qu'il y a à reproduire le titre original d'une manière à la fois concise et entièrement exacte. Le titre que j'ai adopté est depuis long-temps consacré et généralement usité chez les juifs d'Europe, notamment en Allemagne, et je n'aurais guère pu m'en écarter sans m'exposer à être taxé de pédantisme. La traduction allemande de la 3^e partie, par M. Scheyer, porte le titre de *Zurechtweisung der Verirrten*; et en France aussi, le titre de *Guide des égarés* a été adopté

(1) Cette note formant, dans le t. I, un carton qui n'a pas été intercalé dans tous les exemplaires, on a cru devoir la reproduire ici.

déjà dans plusieurs écrits, et notamment dans l'excellent article que M. Franck a consacré à Maïmonide (voy. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, t. IV, p. 31). Ce titre a d'ailleurs l'avantage de la concision et celui de présenter au lecteur une idée précise et des mots qui s'associent ensemble d'une manière naturelle. Il s'agit seulement d'avertir que, par *égarés*, il faut ici entendre ceux qui ne savent trouver la vraie voie dans l'interprétation de l'Écriture Sainte, hésitant entre le sens littéral, qui blesse quelquefois la raison, et le sens allégorique, que la foi religieuse paraît réprouver. Ceux-là, l'auteur a pour but de leur indiquer la voie et de les tirer de leur perplexité.

Au reste, le mot *égarés* ne s'écarte pas trop de celui qui est employé dans l'original; car le verbe *حار* signifie aussi quelquefois *errer*, *s'égarer*, et l'on appelle, par exemple, les *planètes*, *الكواكب المتحيرة*, c'est-à-dire, astres errants (comme *πλανήτες*, de *πλανῶμαι*). Aussi d'Herbelot (*Biblioth. orient.*, pag. 538) n'a-t-il pas hésité à traduire le titre arabe de l'ouvrage de Maïmonide par *la Guide des dévoyés*, ce qui est conforme à notre titre de *Guide des égarés*.

FAUTES A CORRIGER.

DANS LA TRADUCTION.

Page 25, ligne dern.:	mette,		lisez met
— 71 — 12	qui est véritablement	—	qui est (véritablement)
— 80 — 12	la sphère	—	celui de la sphère
— 91 — 4	vents	—	vents du ciel
— 93 — 1	qu'il a	—	qu'il ait
— 105 —	dern. Gallien	—	Galien
— 144 — 3	du monde	—	du ciel
— 177 — 11	nécessairement	—	successivement
— 197 — 17	est périssable	—	est né et périssable
— 233 — 8	ces (deux docteurs)	—	ces deux (docteurs)
— 238 — 3	(v. 5)	—	(v. 2)
— 258 — 27	deux choses	—	les deux choses
— 267 — 13	s'approcha	—	s'approchera
— 267 — 14	s'approchèrent	—	s'approcheront
— 285 — 4	leurs causes	—	ses causes
— 285 — 13			effacez pour nous
— 305 — 6	faciles		lisez en réalité faciles
— 313 — 3	après indignité,		ajoutez en Israel et consommé l'adultère
— 316 — 4	lui cria		lisez cria à Abraham
— 328 — 5	l'a guidé et l'a dirigé	—	la guidait et la dirigeait

DANS LES NOTES.

Page 8, note 2, ligne 4 :	être un seul instant,	lisez un seul instant n'être
— 12 — 2 —	dern. détermine	— déterminent
— 16 — 3 — 2	un commencement	— au commencement
— 18 — 3 — 4	en lui-même	— en soi-même
— 39 — 3 — 2	en lui-même	— en soi même.
— 57 — 1 — 2	est oblique	— soit oblique
— 123 — 4 — 4	de même que	— de même
— 124 — 4 — 7	contradicens. Et	— contradicens, et
— 176 — 3 — 1	conservent	— conserve
— 177 — 2 — 5	לכל אחר	— לכל אחת
— 217 — 1 — 2	II ^e forme	— IV ^e forme
— 227 — 4 — 1	המבמה	— החבמה
— 236 — 2 — 3	אמר	— אחר
— 250 — 1 — 1	tête et	— tête, et
— 288 — 4 — 6	חזק	— רע
— 331 — 3 — 9	Goetting	— Goettingue

AU TOME I, page 14, ligne 15 : *ce très-profond*, lisez *c'est très-profond* ;
p. 239, notes, l. 25 : *الذی*, lis. *النفس* ; p. 335, n. 2, l. 11 : elles s'y pre-
naient, lis. elle s'y prenait ; p. 446, n. 2, l. 2 : *contés*, lis. *comptés* ; p. 456,
n. 2, l. 1 : (*existés*), lis. (*exister*) ; p. 462, l. 3 d'en-bas : mentionnait, lis.
mentionné.

FAUTES DU TEXTE ARABE.

Fol.	8 a	ligne 6	אלאמור	<i>lisez</i>	אלאמר
—	9 a	— 11	אֲכַרְג	—	אֲכַרְג
—	16 a	— 17	אלמלאכיח	—	אלמלאיכח
—	19 b	— 19	גרא	—	גרא
—	20 a	— 19	גרא	—	גרא
—	21 b	— 8	אלמחרכה	—	אלחרכה
—	28 b	— 8	הרא	—	הרה
—	29 a	— 23	כמה	—	כמא
—	34 a	— 3	כלמא	—	כל מא
—	39 a	— 23	קול	—	קיל
—	39 b	— 4	בדלאלה	—	בדלאלה
—	48 b	— 10	והכרא	—	והכרא
—	52 b	— 6	אלמריך	—	אלמריך
—	57 a	— 7	פצל ב	—	פצל כז
—	61 a	— 5	אלמדזום	—	אלמהזום
—	65 a	— 13	מנהא	—	מנה
—	65 b	— 22	דִּכְר	—	דִּכְר
—	72 a	— 16	מכתלפתאן	—	מכתלפתאן
—	77 a	— 5	אעטס	—	אעטס
—	83 b	— 8	דלד	—	דלך
—	83 b	— 19	לאהר	—	לאחר
—	89 a	— 10	והחקק	—	והחקק
—	90 a	— 4	בעת	—	בעת
—	91 b	— 15		—	בדהנך פי כל מוצע
—	101 b	— 19		—	גם קראתי
—	102 a	— 13	אלמהצה	—	אלמחצה

Au tome I, fol. 64 b, ligne 18, au lieu de מחצה lisez מחצה
 — fol. 71 a, ligne 17, — ואנטשאמא — ואנטשאמא

אלנו אלחאני - פצל סח

ואסתאלחא ועבאראתחא והדא גמלח מא אדברה לך מן
הדא אלגרץ פי הדא אלמקאלה פלנקבל עלי מעאני
אכרי בעזרה שדי :

כמל הדא אלנוי אלחאני

מן דלאלה אלחאירץ

יתלוח אלנוי אלחאלח

אלדי אולה

מקדמח קד בינא פראח אן מעטס אלגרץ



סבב אללה לה אמראח תקותה קיל לה הנח צויהי שם אשה
 אמנה לכלכלך וקאל יוסף הצדיק לא אתם שלחתם אחי
 הנח כי האלהים. וקאל פי מא יכון סבבה אראדה חיואן
 ותחרכה בדואעיה אחיואניה ויאמר יי לדג אד ואללה הו
 אלדי אתאר לה תלך אראדה לא אנה געלה נביא ואוחי
 אליה וכדלך קיל פי אלגראד אלדי אחי פי איאם יואל
 בן פתואל כי עצום עושה דברו וכדלך איצא קיל פי
 אסתילא אלוחוש עלי ארץ אדום ענד כראבהא פי איאם
 סנחריב והוא הפיל להן גורל וידו חלקתה להם בקו ואן
 כאן לם ידבר הנא לשון אמירה ולא צווי ולא שליחה
 לכן מעני דלך קאים בין ועלי מא שאבה הדה אלצינה
 איצא מן אקול פקם. וקאל איצא פי אמור לאתפאקיה
 אמהצא לאתפאק קאל פי קצא רבקה ותהי אשה לבן
 אדניך כאשר דבר יי ופי קצא דוד ויהונתן קאל לך כי
 שלחך יי ופי קצא יוסף וישלחני אלהים לפניכם. פקד
 תבין לך כיף יעבר ען תהי אלסבאב כיף תהיארט סוא
 כאנת אסבאבא באלדארט או באלערץ או באכתאר
 או באראדה בהדה אלכמס עבאראת וחי צווי אמירה
 דבור שליחה קריאה פאעלם הדיא ותדברה פי כל
 מכאן בחסכת פתרחפע שנאעאת כתירה ותבין לך חקיקה
 אלמר פי דלך אלמוצע אלדי יזהם בעדא ען אלחק.
 ודיא גאיה מא אנתהי בי אלקול פיה פי אמר אלגבוה

ולשון שליחה וחדא הו אלמעני אלדי ארדת אלחנביה
 עליה פי חדא אלפעל ודלך אנה למא כאן אלאלאה עלי
 מא קרר הו אלדי אתאר חלך אלארדה ללך אלחיואן
 אלגיר נאטק והו אלדי אונב דלך אלאתיאר ללחיואן
 אלנאטק והו אלדי אנרי אלמור אלטביעיה עלי מנראה
 ואלאתפאק הו מן פצל אמר אלטביעי כמא בין ואכתרה
 משחרך בין אלטבע ואלאתיאר ואלארדה לזם בחסב
 חדא כלה אן יקאל ען מא לזם ען חלך אלמבאב אן
 אללה אמר אן ינפעל כדא או קאל יכך כדא ואנא אדכר
 לך מן הדה כלהא אמתלח ועליהא קם כל מא לם
 אקלה . קאל פי מא יגרי מן אלמור אלטביעיה דאימא
 כדזבאן אלחלג אדא אחתר אלהוא וחמוג מא אבחר ענד
 חבוב אלריח קאל ישלח דברו וימסם ויאמר ויעמד רוח
 סערה וחרומם גליו וקאל פי נוול אלמטר ועל העבים
 אצוח מחמטיר וגו' . וקאל פי מא יכון סבבה אלתיאראת
 אנסאניה בקתאל קום סלמא עלי קום או שכץ תחרך
 לאדיה שכץ אכר חתי ולו שתמח קאל פי חסלט נבוכדנצר
 חרשע ועסאכרה אני צויתי למקדשי קראתי גבורי לאפי
 וקאל בגוי חנף אשלחנו ופי קצח שמעי בן גרא קאל כי
 יי אמר לו קלל את דוד ופי כלאץ יוסף חצדיק מן אסג
 קאל שלח מלך ויחירדו ופי שפר פרס ומדי באלכשדים
 קאל ושלחתי לבבל זרים וזרח ופי קצח אליהו עזה למא

פצל מח

בִּין הוּ גֵדָא אֵן כֹּל שִׁי חֲאֵדָה פִּלָּא בִד לֵה מִן סַבִּב קִדִּיב
 אַחֲדָתָהּ וּלְדִלֵךְ אֶלְסַבִּב סַבִּב וְהִכְדָּא אֵלִי אֵן יִנְתַּחֲוּ
 דִלֵךְ לֶלְסַבִּב אֶלְאוּל לִכֹּל שִׁי אַעֲנִי מִשִּׁיָּה אֶלְלַח וְאַכְתִּיאֲרָה
 וּלְדִלֵךְ קִד תְּחֻדָּף פִּי אַקְאִיל אֶלְאֲנַבִּיא חֵלֵךְ אֶלְאֶסְבַּאב
 אֶמְתּוּסְטָה כִּלְהָא וַיִּנְסֵב הוּא אֶלְפַּעַל אֶלְשַׁכְּצִי אֶלְחֲאֵדָה
 לֵלָה וַיִּקְאֵל אֲנִי תַעֲאֵלִי פַעֲלָה וְהוּא כִלְהָ מַעֲלוּם וְקִד
 קִלְנָא פִּיה נַחֵן וְגִידְנָא מִן אֶמְחַקְקִין וְהוּ רֵאִי אַהֵל שְׂרִיעַתְנָא
 בְּאַנְמַעְהֶם • וּבַעַד הוּדָה אֶחְוִטִּיָּה אֶסְמַעַּ מֵא אַבִּיָּנָה פִּי הוּא
 אֶלְפַּעַל וְאַעְתְּבֵרָה אַעְתְּבֵאֲרָה כְּצִיצָא בִּד זְאִידָא עֲלִי
 אַעְתְּבֵאֲרֵךְ לְסֵאִיר פַּעֲוֹל הוּדָה אֶלְמַקְאֵלָה וְאַלְשִׁי אֶלְדִּי
 אַבִּיָּנָה לֵךְ הוּ הוּא אַעֲלֵם אֵן אֶלְאֶסְבַּאב אֶלְקִרִיבָה כִּלְהָא
 אֶלְחִי עֲנֵהָ חֲדָת מֵא חֲדָת לֹא פֶרֶק בִּין אֵן תְּכוּן חֵלֵךְ
 אֶלְאֶסְבַּאב דִּאֲחִיָּה טְבִיעִיָּה אֵזוּ אַכְתִּיאֲרִיָּה אֵזוּ עֲרֻצִּיָּה
 אֶחְפֵּאקִיָּה וְאַעֲנִי בְּאַכְתִּיאֲרִיָּה אֵן יִכּוֹן סַבִּב דִּלֵךְ אַחֲאֵדָה
 אַכְתִּיאֲרֵךְ אֲנִסְאֵן חֲחִי וְלוֹ כֹּאֵן אֶלְסַבִּב אֶרְאֵדָה חִזְוָן מִן
 סֵאִיר אֶלְחִזְוֵאֲנֵאֲרָה פֶּאֵן הוּא כִלְהָ יִנְסֵב לֵלָה תַעֲאֵלִי פִּי
 טַב אֶלְאֲנַבִּיא וַיִּטְלַק עֲלִי דִלֵךְ אֶלְפַּעַל פִּי עַבְאֲרֵאֲחֵהֶם
 אֵן אֶלְלָה פַּעֲלָה אֵזוּ אֶמֶד בִּד אֵזוּ קֵאלָה וְנָא פִּי הוּדָה אֶלְשִׁיָּה
 כִּלְהָ לֵשׁוֹן אֶמִּירָה וְלֵשׁוֹן דְּבוּר וְלֵשׁוֹן צוּוּי וְלֵשׁוֹן קִרְיָאָה

לא אן תב ספר לה תעאלי יכתב פיה וימחי כמא יטן
אלגמהור בכונהם לס ישערוא במוצע אלאסתעארה הנא
ואלכל מן קביל ואחד ואחמל כל מא לס אדכרה עלי מא
דכרתה פי הדא אלפעל ופֿעֿל אלאשיא בעקלך ומִיִּזְהֵא
יבין לך מא קיל עלי גהא אלמתל ומא קיל עלי גהא
אלאסתעארה ומא קיל עלי גהא אלאניא ומא קיל עלי
מא ידל עליה אלוצע אלאול בתחריר פתבין לך חניד
אלנבואת כלהא ותהצח ותבקי מעך אעתקאדאת מעקולה
גאריה עלי נטאם מרציה ענד אללה אד לא ירציה תעאלי
אלא אלחק ולא יסכטה אלא אבאטל ולא תחשוש אראוך
ואפבארך פתעתקד ארא גיר צחיחא בעידה גרא מן אלחק
ותטנהא שריעה ואלשראיע אנמא הי חק מחץ אדא
פהמת כמא יגב קאל צדק עדוחיך לעולם וגו' וקאל אני
יי דובר צדק ובהדא אלאעתבאר איצא תתכלץ מן חכיל
וגור לס יוגדה אללה ומן ארא קביחא קד רבמא יודי
בעצהא לכפר ואעתקאר נקץ פי חק אללה כאחואר
אלחגסים ואלצפאת ואלאנפעאלאת כמא בינא או חטן
בתלך אלאקאויל אלנבויה אנהא באטל ואלאפא כלהא
אדאעיה לדלך הו אהמאל מא נבהנא עליה פהדה איצא
מעאני מן סחרי תורה ואן כאן קולנא פיהא פיה אנמאל
פתפצילה סהל בעד מא תקדם :

מן אנוה . ואמא מא נצח בה אַתורה מן תחריר אעמאר
 אולאיד אַשכאץ פאני אקול אנה לם יעש דלך אלעמר
 אלא דלך אלשכץ אלמדכור וחרה ואמא סאיר אלנאם
 פעאשוא אלאעמאר אלטביעיה אלמעהארה ויכון הדא
 אשדוד פי דלך אשכץ אמא באסבאב כתירה פי אגתדאיה
 ותדבירה או עלי טריק אַמענו וגאריא פי אחכאמה ולא
 יחםע אן יקאל פי הדא סוי הדא . והכלא איצא ינבני אן
 יחאמל גרא אלאמור אלמקולה עלי גהא אלאסתעארה
 פמנהא מא הו בין ואצח לא ישבל עלי אחד מתל קולה
 החרים והגבעות יפצחו לפניכם רנה וכל עצי השדה ימחאו
 כף פאן הדא בין אלאסתעארה וכדלך קולה גם ברושים
 שמחו לך וגו' תרגם יונתן בן עזיאל אף שלטונין חדיאו
 לך עתירי נכסין געלה מן באב אמתל מתל חמאת בקר
 וחלב צאן וגו' והיה אלאסתעארה כתירה גרא גרא פי
 כתב אנבוה מנהא מא ישער אַגמהור בכונהא מסתעארה
 ומנהא מא יטנונהא גיר מסתעארה לאנה לא ישך אחד
 פי קולה יפתח יי לך את אוצרו וגו' אן הדא אסתעארה
 ואן לים ללה אוצר יכון פיה אלמטר וכדלך קולה ודלתי
 שמים פתח וימטר עליהם מן לם יטן איצא אחד אן פי
 אלסמא באבא ודלתות כל הדא עלי גהא אלתשביה והו
 נוע מן אלאסתעארה והכלא ינבני אן יפהם קולה נפתחו
 השמים ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת אמחנו
 מספרי ימחו מספר חיים כל הדא עלי גהא אלתשביה

ואלאניאארט טרף לאנה קד יאחי דלך פי נצוץ אלכתב
 אלנבויה פאדא חמל דלך עלי תחריר ולא יעלם אנה
 אגיא ומבאלגה או חמל עלי מא ידל עליה אללפט בחסב
 אוצע אלאול ולם יעלם אנה מסתעאר חרתת לשנאעאת
 וקד בינוא וקאלוא דברה תורה לשון הבאי יעני אלאניא
 ואסתדלוא בקולה ערים גדלות ובצורות בשמים והוא צחיה
 ומן קביל אלאניא קולה כי עוף השמים יוליך את הקול
 ובחסב הוא קיל אשר כגבה ארזים גבהו וגו' והוא אנה
 מוגד כתירא פי כלם אנהביא כלם אעני אמורא קילת
 עלי גהה אגיא ואמבאלגה לא עלי גהה אחריר ואתחריר.
 ולים מן הוא אקביל מא נצת אחרה פי עוג הנה ערש
 ערש ברזל וגו' לאן ערש הו אלסריר אף ערשנו רעננה
 ולים סריר אנסאן עלי קדרה סוא לאנה לים הו תובא
 ילבסה בר אלסריר יכון אבדא אכבר מן אלשכץ אלדי
 ינאם עליה ואלמעטאר אלמתעארף אנה יכון אטול מן
 אלשכץ בקדר תלת טולה ואדא כאן טול הוא אלסריר
 חסע אדרע פיכון טול אלנאים עליה עלי אלמעטאר פי
 נסבה אסרה סת אדרע או אכתר קלילא וקולה באמת
 איש יריר בה בדראע אלשכץ מנא אעני מן סאיר אנאם
 לאן דלך בדראע עוג לאן כל שכץ פהו מרתנאם
 אאעצא עלי אלאכתר פיקול אן טול עוג כאן מתלי טול
 אלשכץ מן סאיר אלנאם או אכתר קלילא והוא בלא
 שך מן שדוד אשבאץ אלנוע לכנה לים באלמתנע בונה

וקד עדוה מקלי עולם כמא בינא ואנמא הדא כלה
 בחלום מתל חלום לבן ואבימלך כמא דכרנא כדלך קול
 זכריה וארעה ארת צאן ההרנה לכן עניי הצאן ואקח לי
 שני מקלות ואלקצוה אלי אברהא מן טלב לאגרה בפתור
 ואכר לאגרה וערד אדראהם ורמיהא פי בית היוצר כל
 הדא ראי פי מראה הנבואה אנה אמר בפעלה פפעלה
 פי מראה הנבואה או בחלום של נבואה הדא שי לא
 יסתריב בה ולא ינהלה אלא מן תכתלט ענדה אטמכנאת
 באלטמתנעאת וממא דכרת תסחרל עלי מא לם אדכרה
 אלכל נוע ואחד ושריק ואחד אלכל מראה נבואה פכל
 מא יקאל פי דלך אלמראה אנה פעל פיה או סמע או
 כרג או דכל או קאל או קיל לז או קאם או קעד או
 טלע או נול או סאפר או סאל או סיל אלכל פי מראה
 נבואה ולו טאלת תלך אלעמאר אלמוצופה וקידרת
 באומנה ובאשכאץ משאר אליהם ובאמכנה מנד יבין
 לך אן דלך אלעמל מתל פאעלם עלמא יקינא אנה כאן
 במראה הנבואה :

פצל מז

לא שך אנה קד חבין ואהצח אן מעטם נבוה אלאנביא
 באלאמתאל אד אלאלה פי דלך הדא פעלהא אעני
 אמתכילה וכדלך ינבגי אן יעלם איצא מן אמר אמתעאראת

אנמא כאן דלך במראות אלהים ואנמא יוהם אלצעפא
 אקיאם פי הדא כלה כון אלנבי יצף אנה אמר אן יפעל
 כדא פפעל והכדא וצף אנה אמר אן יחפר אחאיט אלדי
 פי הר הבית והו כאן פי בבל פדכר אנה חפרה כמא
 קאל ואחתר בקיר וקד בין אן דלך כאן במראות אלהים
 ובמא גא פי אברהם היה דבר יי אל אברם במחזה לאמר
 וקיל פי דלך אלמראה נבואה ויוצא אתו החוצה ויאמר
 הבט נא השמימה וספר הכוכבים פהדא בין אנה פי
 מראה הנבואה כאן ירי אנה אכרג מן מוצע כאן פיה חתי
 אבצר אלסמא תם קיל לה וספר הכוכבים וגא וצף דלך
 כמא תראה וכדלך אקול פי לאמר אלדי אמר בה ירמיה
 באן ידפן אלאזור פי פרת ודפנה ואפתקדה בעד מרה
 כבירה פונדה קד עפן ופסד כל הדא אמתאל במראה
 הנבואה ולא כרג ירמיה מן ארץ ישראל לבבל ולא ראי
 פרת וכדלך קולח להושע קח לך אשרת זנונים וילדי
 זנונים ותלך אקצה כלהא מן ולדה אולאד ותסמיתהם
 פלאנא ופלאנא אלכל במראה הנבואה לאנה בעד אתצריח
 בכונהא אמתאלא מא בקי לאמר ילבם באן שיא מן דלך
 כאן לה וגוד אלא ענד מא קיל פינא ותהי לכם חזורת
 הכל כדברי הספר וגו' וכדלך יכדו לי אן קצה גרעון פי
 אלגזה וגירהא אנמא כאן דלך פי אלמראה ולא אסמיה
 מראה נבואה מטלקא לאן גרעון מא ועל דרגה לאנביא
 פכיה דרגה אמעגזאת וגאיתהא אן ילחק בישופטי ישראל

אחד פיה ואֵלֶּחֶק בדֹלֶךְ בעֵץ מאַ הוּ מִן נוֹעָה וּמִן דֹּלֶךְ אֲבֵעֵץ
 תִּסְתַּדֵּל עָלַי מֵאֵל לֹם אֲדַכְרָה פִּמְמָא הוּ בִּין וְלֹא יִתּוּהֶם
 אַחַד פִּיה קוֹל יִחְזַקְאֵל אֲנִי יוֹשֵׁב בְּבֵיתִי וּזְקֵנִי יִהְיֶה יוֹשְׁבִים
 לִפְנֵי וְגו' וְתִשָּׂא אֶתִּי רוּחַ בֵּין הָאָרֶץ וּבֵין הַשָּׁמַיִם וְתֵבֵא
 אֶתִּי יְרוּשָׁלַּיִם בְּמִרְאֹת אֱלֹהִים כְּדֹלֶךְ קוֹלָהּ וְאִקּוּם וְאִצָּא
 אֶל הַבִּקְעָה אֲנִמָּא כֹּאן בְּמִרְאֹת אֱלֹהִים כִּמְאֵי קִיל פִּי אֲבִרְהֵם
 וְיִוצֵא אֶתּוֹ הַחוּצָה וְדֹלֶךְ כֹּאן בְּמַחֲזֵה כְּדֹלֶךְ קוֹלָהּ וְיִנִּיחֵנִי
 בְּחוּךְ הַבִּקְעָה אֲנִמָּא כֹּאן בְּמִרְאֹת אֱלֹהִים וְדַכְרֵי יִחְזַקְאֵל
 פִּי תִלְךְ אֲמִרְאָה אֱלֹהִי אֲדַכְלֵי פִּיהָ לִירוּשָׁלַם קֹאֵל כִּלְאִמָּא
 הִדְא נִצָּה וְאִרְאָה וְהִנֵּה חַר אַחַד בְּקִיר וְיֹאמַר אֵלַי בֶּן אָדָם
 חָתַר נָצַח בְּקִיר וְאַחֲתַר בְּקִיר וְהִנֵּה פֶתַח אַחַד וְגו' פִּכְמָא
 כֹּאן רֹאֵי בְּמִרְאֹת אֱלֹהִים אֲנִי אֹמֵר אֵן יִחְסַר חֲאִיטָא חֲתִי
 יִדְכַּל וִירִי מֵאֵי יַפְעַל הַנֶּאֱכָר פִּחְסַר כִּמְאֵי דַכְרֵי בְּמִרְאֹת אֱלֹהִים
 וְדַכַּל מִן אֲלִנְקַב וְרֹאֵי מֵאֵי רֹאֵי וְכַל דֹּלֶךְ בְּמִרְאָה הַנְּבוּאָה
 כְּדֹלֶךְ קוֹלָהּ לָהּ וְאַתָּה קַח לָךְ לִבְנֵה וְגו' וְאַתָּה שֹׁכֵב עַל
 צִדֶּךְ הַשְּׂמֹאלִי וְגו' וְאַתָּה קַח לָךְ חֲטִיִּן וְשַׁעֲוִרִים וְגו' וְכְדֹלֶךְ
 קוֹלָהּ לָהּ וְהַעֲבֵרְתָּ עַל רֹאשְׁךָ וְעַל זִקְנְךָ כֹּל דֹּלֶךְ בְּמִרְאָה
 הַנְּבוּאָה רֹאֵי אֲנִי פִּעַל הִדְא אֲפַעְאֵל אֱלֹהִי אֹמֵר בְּפַעְלָהּ
 וְתַעְאֲלִי אֲלֵלָהּ עֵן אֵן יִגְעַל אֲנִיבִיָּאָה צִחְכָּה לִלְסַפְּהָא וּסְכַרִּיָּה
 וְיֹאמְרֵהֶם כֹּאן יַפְעִלוּ אֲפַעְאֵל אֲכַרְק מִצְאָפָא אֵלַי אֹמֵר
 בְּאַלְעִצִּיאַן לֹאֲנִי כֹּאן כֹּהֵן וְחִיִּיב שְׁנֵי לְאוּיִן עַל כֹּל פֶּתַח
 זִקֵּן אוֹ פֶּתַח רֹאשׁ וְאֲנִמָּא כֹּאן הִדְא כֹּלָה בְּמִרְאָה הַנְּבוּאָה
 כְּדֹלֶךְ פִּי קוֹלָהּ כְּאִשְׁרֵי הִלֵּךְ עֲבָדֵי יִשְׁעִיהוּ עֲרוּם וְיַחַף

פצל מו

מן אלשכץ אלו אחד יסחרל עלי גמלה אשכאץ אלנוע
 ויעלם אן הרה צורה כל שכץ מנה ואלדי ארידה
 בהרא אלקול אן מן אצורה אלו אחד מן צור אכבאראת
 אלנביא חסחרל עלי גמיע אלאכבאראת אלתי פי דלך
 לנוע ובעד הרה אלוטיה פלחעלם אנה כמא ירי אאנסאן
 פי אנום אנה קד סאפר ללבלד אפלאני ותווג הנאך ואקאם
 מדה וולד לה ולד וסמאה פלאנא וכאן מן חאלה ומן
 אמרה כירת וכית כדלך הרה אלאמתאל אלנבויה אלתי
 חרי או תפעל במראה הנבואה פי מא אקחצי דלך אלמתל
 עמר מן אלאעמאל ואשיא יפעלהא אלנבי ומרד אומאן
 תדבר בין פעל ופעל עלי גהה אמתל ותנקלאת מן מוצע
 למוצע כל דלך אנמא הו במראה הנבואה לא אנהא
 אפעאל וגודיה ללחואם אלטאהרה ויני דכרהא פי כתב
 אלנבויה בעצהא מטלקא לאנה מנד עלם אן דלך כלה
 במראה נבואה אסתגני אן יכר ענד דכר כל גואיה מן
 אלמתל אנהא כאנת במראה הנבואה כמא יקול אלנבי
 ויאמר יי אלי ולא יחתאג אן יכין אן דלך כאן בחלום
 פטן אגמהור אן חלך אאפעאל ואלתנקלאת ואלסואלאת
 ואלאגובה אן דלך כלה כאן פי חאל אדראך אחואם לא
 פי מראה הנבואה ואנא אדכר לך מן הרה מא לם יתוהם

מראה תם אנתהי ללאסתגדאק וצאר חלום כמא בינא
 פי קולה ותרדמה נפלה על אברם וקאלוא זו תרדמה של
 נבואה ויכון כל כלאם יסמע עלי אי וגה סמע אנמא כאן
 בחלום כמא גא אלנץ בחלום אדבר בו ואמא פי מראה
 הנבואה פלא ידרך פיה אלא אמתאלא או אהצאלאת
 עקליה תחצל אמורא עלמיה שבה אלתי תחצל ען אלנשר
 כמא בינא והו קולה במראה אליו אתודע פבחסב הדא
 אלתאויל אלאכיר תכון מראתב אלנבוה תמאני מראתב
 ואעלאהא ואכמלהא אן יתנבא במראה עלי אלתגמיל
 ולו כלמה איש כמא דבר ולעלך תעחרצני ותקול קד
 עדדת פי מראתב אנבוה אן יכון אלנבי יסמע אלכטאב
 מן אללה יכאטבה כישעיה ומיכיהו וכיף יכון הדא
 וקאעדתגא אן כל נבי אנמא יסמע אלכטאב בוסאטה
 מלאך אלא משה רבנו אלדי קיל פיה פה אל פה אדבר
 בו פלתעלם אן אלאמר כדלך ואן אלואסטא הנא הי
 אלקוה אלמתכילה לאנה אנמא יסמע אן אללה כלמה
 בחלום של נבואה ומשה רבנו מעל הכפרת מבין שני
 הברזים דון תצרף אלקוה אלמתכילה וקד בינא פי משנה
 תורה פצול תלך אנבוה ושרחנא מעני פה אל פה וכאשר
 ידבר איש אל רעהו וגיר דלך פתסהמה מן הנאך פלא
 חאנה לתבראר מא קד קיל :

אלנו אלחאני — פצל מה

אלמרתבה אלעאשרה

אן ירי איש יכלמה במראה הנבואה כאברהם איצא פי
אלוני ממרא וכיהושע פי יריחו .

אלמרתבה אלחאדיה עשרה

אן ירי מלאך יכלמה במראה כאברהם בשעת העקידה
והדה ענדי אעלי מראתב אלנביין אלדין שהדת אלכתב
בחאלהם בעד תקריר מא תקרר מן במאר נטקיאר
אלשבץ עלי מא יוגבה אלנטר ובעד אלסחתנא במשה
רבנו אמא הל ימכן אן ירי אלנבי איצא במראה הנבואה
כאן אללה יכאטבה פהו בעיד ענדי ולא חצל קוזה פעל
אלמתכילה לדלך ולא וגדנא הדה אלחאלה פי סאיד
לנביין ולהדא בין פי אלחורה וקאל במראה אליו אתודע
בחלום אדבר בז געל אלדבור בחלום פקט וגעל ללמראה
אתצאל אעקל ופיצהוהו קולה אליו אתודע לאנה אפתעאל
מן ידע ולם יצרר באן פי אלמראה סמאע כלאם מן אללה .
פלמא וגדת אלנצוץ חשהד בכלאם סמעה אלנבי וכין
אן דלך במראה קלרת עלי גהה אלחדס אנח ימכן אן
יכון הדא אלכלאם אלדי יסמע בחלום ולא יצח מתלה
במראה הו אן יכון אללה הו אלדי יכיל לה אנה יכאטבה
הדא כלה עלי גהה חבע אטאהר וימכן אן יקול אלקאיל
אן כל מראה תגר פיה סמאע כטאב יכון אול דלך לאמר

אלמרתבה אלכאמסה

הי אן יכלמה איש בחלום כמא קאל פי בעץ נבואה
יחזקאל וידבר אלי האיש בן אדם וגו' .

אלמרתבה אלסארסה

אן יכלמה מלאך בחלום והיה חאלה אכתר אלנביאים
כקולה ויאמר אלי מלאך האלהים בחלום וגו' .

אלמרתבה אלסאבעה

אן ירי פי חלום של נבואה כאנה תעאלי יכלמה כקול
ישעיה ראיתי את יי וגו' ויאמר את מי אשלח וגו' וכקול
מיכיהו בן ימלא ראיתי את יי וגו' .

אלמרתבה אלחאמנה

אן יאחיה וחי במראה הנבואה וירי אמתאלא כאברהם
במראה בין הבתרים לאן חלך אמתאל כאנת במראה
נדאר א כמא הבין .

אלמרתבה אלחאסעה

אן יסמע כלאמא במראה כמא גא פי אברהם והנה
דבר יי אליו לאמר לא יירשך זה .

אלֵנוּ אֱלֹהֵאֲנִי — פֶּעַל מֶה

רֹאשִׁי יִבְהַלֵּנִי וְקֹאֵל וְאַשְׁחֹמֶם עַל הַמְּרָאָה וְאִין מִכִּין וְלֹא
שֶׁךְ אֵן הוּדָה רַחֲבָהּ דוֹן רַחֲבָהּ אֲדִין קִיל פִּיהֶם בַּחֲלוּם אֲדַבֵּר
בּוּ וְלִדְלֹךְ אֲגַמַּע אֲמַמָּה עָלִי תַרְחִיב סֵפֶר דְּנִיָּאל מִן גַּמְלוֹהּ
בַּחוּבִים לֹא מִן נְבִיאִים פִּלְדִּלְךָ נִבְהַתְךָ אֵן הוּדָא אֲלֵנְחוּ מִן
אֲלִנְבוּהָ אֱלֹדִי אֲחִי דְּנִיָּאל וְשַׁלְמָה וְאֵן כֹּאן רָאִי פִּיה מִלֶּאךְ
בַּחֲלוּם פֶּאֲנֶהֱמָא לֶם יִנְדָּא פִי אֲנַפְסֶהֱמָא אֵן חֲלֹךְ נְבוּזַ
מַחְצָה בַּל חֲלוּם יִנְבִי בַּחֲקִיקָהּ אֲמֹר פְּהֻ מִן קִבִּיר מִן
יִתְכַּלֵּם בְּרוּחַ הַקֹּדֶשׁ וְהוּדָה הִי אֲלִמְרַחֲבָהּ אֲתַאֲנִיָּהּ וְהַכְרָא
פִי תַרְחִיב כְּתָבִי הַקֹּדֶשׁ לֶם יַגְעֲלוּא פֶּרְקָא בֵּין מִשְׁלִי וְקַהֲלַת
וְדְנִיָּאל וְתַלִּים וּבֵין מַגִּלַּת רוּחַ אוּ מַגִּלַּת אֶסְתֵּר הַכֹּל בְּרוּחַ
הַקֹּדֶשׁ נִכְתְּבוּ וְהָאוּלָא אֵיצָא בִלְהֶם יַחֲסֻמוֹן אֲנַבִּיא בַּעֲמוּם .

אֲלִמְרַחֲבָהּ אֲלִתַּאֲלַתָּהּ

וְחִי אוּל מִרְאֲתָב מִן יִקּוּל וִיחִי דְּבַר יִי אֱלִי וּמַמָּה נְחִי מִן
אֲלַעֲבָאֲרָאֵת נְחוּ הוּדָא אֲלִמְעֵנִי הוּ אֵן יִרִי אֲלִנְבִי מִתַּאֲלָא
בַּחֲלוּם וּבַחֲלֹךְ אֲשֶׁרֵאִיט כִּלְהָא אֲלִתִּי תַקְדַּמַּת פִּי חֲקִיקָהּ
אֲלִנְבוּהָ וּפִי נֶפֶס דְּלֹךְ אֲלִחֲלוּם שֶׁל נְבוּאָה יִבִּין לָהּ מִעֵנִי
דְּלֹךְ אֲלִמְתַּל אִי שִׁי אֲרִיד בַּה מְתַל אֲבַתֵּר אֲמַתַּאֲל זְכַרְיָה
בִּלְהָא .

אֲלִמְרַחֲבָהּ אֲלִרַאֲבַעָהּ

אֵן יִסְמַע כִּלְאֲמָא בַּחֲלוּם שֶׁל נְבוּאָה מִשְׁרוּחָא בִּינָא וְלֹא
יִרִי קִאִילָה כִּמָּא אַעֲתָרִי שְׁמוּאֵל פִּי אוּל וְחִי אֲתַאָה עָלִי
מַמָּה בִּינָאֵה מִן אֲמֶרָה .

לשלמה יען אשר היתה זאת עמך ולא שמרת בריתי אלדי
 דלך בלא שך תואעד לך עלי יד נבי אחיה השילוני או
 גירה וכדלך קולה פי שלמה בגבעון נראה יי אל שלמה
 בחלום הלילה ויאמר אלהים וגו' ליסת הדא נבוז מחצו
 לא מתל היה דבר יי אל אברם במחזה לאמר ולא מתל
 ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ולא מתל נבוז
 ישעיה וירמיה. לאן כל ואחד מן האולא ואן אתאה אלוחי
 בחלום פדלך אחי ינביה אנהא נבוז ואנה אתאה אלוחי
 ופי הדא קצה שלמה קאל פי אברהא ויקץ שלמה והנה
 חלום וכדלך פי אלקצה אתאניה קאל פיהא וירא יי אל
 שלמה שניר כאשר נראה אליו בגבעון אלדי חבין אנה
 חלום והדא דרגה דון אדרגה אלקול ענהא בחלום אדבר
 בו לאן אדין יתנבאון בחלום לים יסמון דלך חלום בונה
 בעד וצור אלנבוז להם בחלום אלא יקטעון קטעא באן
 דלך וחי כמא קאל יעקב אבינו לאנה למא אנתבה מן
 דלך חלום שר נבואה למ יקר אן הדא חלום כל קטע
 וקאל אכן יש יי במקום הזה וגו' וקאל אל שרי נראה
 אלי בלוז בארץ כנען פקטע אן דלך וחי אמא פי שלמה
 פקאל ויקץ שלמה והנה חלום וכדלך דניאל תגדה יטלק
 אלקול אנהא מנאמאת ואן כאן ירי פיהא מלאכא ויסמע
 בלאמה ויסמיהא מנאמאת ולו בעד עלמה מנהא מא עלם
 קאל אדין לדניאל בחזוא די ליליא רוא גלי וקאל איצא
 באדין חלמא כתב וגו' חזה הוית בחזוי עם ליליא וגו' וחזוי

ומן הדה אלטבקא כאנוא שבעים זקנים אלמקול פיהם
 ויהי כנוח עליהם הרוח ויתנבאו ולא יספו וכדלך אלדד
 ומידד וכדלך כל כהן גדול הנשאל באורים ותמים הו מן
 הדה אלטבקא אעני אנה כמא דכרוא שכינה שורה עליו
 ומדבר ברוח הקדש וכדלך יחזיאל בן זכריהו מן הדה
 אלטבקא והו אלמקול ענה פי דברי הימים היתה עליו
 רוח יי בתוך הקהל ויאמר הקשיבו כל יהודה ויושבי
 ירושלם והמלך יהושפט כה אמר יי לכם וגו' וכדלך זכריהו
 בן יהוידע הכהן מן הדה אלטבקא לאנה קיל פיה ורוח
 אלהים לבשה את זכריה בן יהוידע הכהן ויעמד מעל
 לעם ויאמר להם כה אמר האלהים וכדלך עזריהו בן עודד
 אלדי קיל פיה ועזריהו בן עודד היתה עליו רוח אלהים
 ויצא לפני אסא וגו' והכרא כל מן גא פיה מתל הדא
 ואעלם אן בלעם איצא מן הדא אלקביל כאן פי חאל
 צלאחה והדא אמעני יריד בקולה וישם יי דבר בפי בלעם
 כאנה יקול אן ברוח יי ידבר וען הדא אמעני יקול הו
 ען נפסה שומע אמרי אל . וממא יגב אן ננכה עליה אן
 דוד ושלמה ודניאל הם מן הדה אלטבקא וליסוא הם מן
 טבקא ישעיה וירמיה ונחן הנביא ואחיה השילוני ואנטארהם
 לאן האולא אעני דוד ושלמה ודניאל אנמא תכלמוא
 ולכרוא מא דכרוא ברוח הקדש פאמא קול דוד אמר אלהי
 ישראל לי דבר צור ישראל פמעני ולך אנה ועדה עלי יד
 נבי אמא נתן או גירה מתל ויאמר יי לה ומתל ויאמר יי

אתפס אל לא לנצרה משלום אמא ואחד עטים או גמאעה
 או למא יודי לדלך וכמא אן לים כל מן ראי מנאמא צאדקא
 נביא כדלך לים כל מן צחבתה מעונה לאמר מא אי אמר
 אתפס מתל כסב אלמאל או ניר גרץ יכצה יקאל ענה
 אנה צחבתה רוח יי או יי עמו ואנה פעל מא פעל ברוח
 הקדש ואנמא נקול דלך פי מן פעל פעלא בירא לה קדר
 עטים או מא יודי לדלך מתל הצלחת יוסף בבית המצרי
 אלתי כאנת סבא אולא לאמור עשימה חרתת בעד דלך
 כמא באן .

אלמרתבה אלתאניה

הי אן יגד אלשבץ כאן אמרא מא חל פיה וקוה אכרי
 מרת עליה פתנטיקה פיתכלם בחכם או בתסביח או באקאיל
 ועטיה נאפעו או באמור תרביירה או אהיה והלא בלה
 פי חאל אליקסה ותצרף אלחואם עלי מעתאדהא והלא
 הו אלדי יקאל ענה אנה מדבר ברוח הקדש ובהלא
 אנחו מן רוח הקדש אלף דוד תלים ואלף שלמה משלי
 וקהלת ושיר השירים וכדלך דניאל ואיוב ודברי הימים
 וסאיר אלכתובים בהלא אלנחו מן רוח הקדש אלפרת
 ולדלך יסמונתה כתובים יענון אנהא כתובים ברוח
 הקדש ובביאן קאלוא מגלת אסתר ברוח הקדש נאמרה
 וען מתל הודא אלוה קדש קאר דוד רוח יי דבר בי
 ומלחו על לשוני יעני אנהא אנטיקתה בהודא אלאקאיל

מחרכא ודאעיא ללעמל והיה תחסמי רוח יי ואלשכץ
אלדי תצחבה הדה אלהאלה יקאל ענה אנה צלחה עליו
רוח יי או לבשה אנתו רוח יי או נחה עליו רוח יי
או היה יי עמו ונחו הדה אסמא והיה הי דרגה שופטי
ישראל בלהם אלדין קיל פיהם עלי אלעמום וכי הקים
יי להם שופטים והיה יי עם השופט והושעם והיה איצא
הי דרגה משיחי ישראל אפצלא בלהם וחבין דלך בתכציץ
פי בעץ אשופטים ואמלכים ותהי על יפתח רוח יי וקיל
פי שמשון ותצלח עליו רוח יי וקיל ותצלח רוח אלהים
על שאול כשמעו את הדברים וכדלך קיל פי עמשא למא
חרכתה רוח הקדש לנצרה דוד ורוח לבשה את עמשי
ראש השלישים לך דויד ועמך בן ישי שלום וגו' ואעלם
אן מתל הדה אקוזה למ תפארק משה רבנו מן וקת בלוגה
חד אלרגאל ולדלך תחרך לקתל אמצרי ולרדע אלכאטי
מן אמתשאגריין ומן שדה הדה אלקוזה פיה חתי אנה בעד
כופה והרבה ענד וצולה מדין והו גריב כאיף למא ראי
שיא מן אלטלם למ יתמאלך ען אזאלחה ולא וסעה
אלצבר עליה כמא קאל ויקם משה ויושען והכריא צחבת
דוד מתל הדה אלקוזה מנד נמשח בשמן המשחה כמא
גא אלנץ ותצלח רוח יי אל דוד מהיום ההוא ומעלה
ולדלך קדם עלי אלאי ואלהב ואלפלשתי ומתל הדה
אלרוח יי למ תנטק אחדא מן האולא בשי כל גאיה הדה
אלקוזה אן תחרך דלך אלמויד לפעל מא וליס לאי פעל

אלנבוה נביא אתאה אלוהי בצורה אחרי הדה למראתב
 ויבין פי דלך אנבי בעינה אנה אתאה אוהי בצורה מרתבה
 אכרי ודלך אן חדה למראתב אלתי אדכרהא קד יכון וחי
 דלך אלנבי אתאה בעצה בחסב צורה מנהא ויאתיה וחי
 אבר פי וקת אבר בחסב מרתבה דון מרתבה אלוהי אלאול
 לאנה כמא אן אלנבי לא יתנבא טול עמרה באהצאל כל
 קד יתנבא וקתא ותפארקה אנבוה אוקאתא כדלך יתנבא
 וקתא מא בצורה מרתבה עאליה תם יתנבא וקתא בצורה
 מרתבה חונהא וקד רבמא לא ינאל תלך למרתבה לעאליה
 אלא מרה ואחרה פי עמרה תם יסלבתא ורבמא בקי
 עלי מרתבה חונהא אלי חין אנקטאע נבוהה לאנה לא
 מד מן ארתפאע אלנבוה מן סאיד אלנביין קבל מותה
 אמא במרה יסירה או כבירה כמא תבין פי ירמיה בקולה
 לכלות דבר יי מפי ירמיה וכמא תבין פי חזק פי קולה
 ואלה דברי חזק האחרנים והו אלקיאם פי אלכל ובעד
 תקדימי הדה למקדמה ותוטייתהא אכד פי דבר למראתב
 אלמשאר אליהא פאקול.

אלמרתבה אלאולי

אול מראתב אלנבוה אן תצחב אלשכץ מעונה אלאהיה
 תחרכה ותנשטה לעמל צאלח עשים די קדר מתל תכליץ
 נמאעה פאלאי מן גמאעה אשראר או תכליץ פאצל כביר
 או אפאצה כיר עלי קום כתירין ויגד מן גפסה לדלך

אלגזו אלהאני — פצל מד מה

אלוחי טן אנ עלי הכהן אסתדעאה אלמרה בעד אלמרה
תלאת מראת תם בין אלכתאב עלה דלך וקאל אנ אלדי
אונב לה הדא וכונה טנה עלי למא כאן למ יעלם חניד
באן בלאם אללה ללאנביא יכון בהדה אלצורה ולא כאן
אנכשף לה הדא אלסר בעד פקאל פי העליל דלך ושמואל
טרם ידע את יי וטרם יגלה אליו דבר יי יעני אנה מא
כאן עלם ולא אנכשף לה אנ הכדא הו דבר יי ואמא קולה
טרם ידע את יי יעני אנה למ תחקדם לה נבוה לאן אלדי
יתנבא קד קיל פיה במראה אליו אתודע פיכון שרח
אלפסוק בחסב מענאה הכדא ושמואל למ יתנבא קבל
דלך ולא עלם איצא אנ הכדא תכון צורה אנבוה פאעלם
הדא :

פצל מה

ובער מא תקדם מן חבין חקיקה אלנבוה בחסב מא
יקחציה אלנטר מע מא חבין פי שריעהנא פאנה
ינבגי אנ אדכר לך מראתב אלנבוה בחסב האדין אצלן
והדה אלתי אמיהא מראתב אלנבוה לים כל מן הו פי
מרתבוה מנהא הו נבי בל אלמרתבוה אלאולי ואלתאניה
הי דרגאת ללנבוה ולא ינעד מן וצל לדרגה מנהמא נביא
מן גמלא אנביא אלדין תקדם אלכלאם פיהם ואן סמי
זקחא מא נביא פבעמום מא לכונה קריבא מן אלאנביא
גדא ולא יגלטך פי הדה אלמראתב כונך חגר פי כתב

ישעיה ואשמע את קול יי אומר את מי אשלח ומי ילך
 לנו וקד יסמע מלאכא יכלמה והו יראה והוא כחיר גרא
 כמא קאל ויאמר אלי מלאך האלהים וגו' ויאמר אלי חלא
 ידעת מה המה אלה ויען המלאך הדובר כי וגו' ואשמעה
 אחד קדוש מדבר והוא אכתור מן אן יחצי וקד ירי אלנבי
 שבץ אנסאן יכלמה כמא קאל פי יחוקאל והנה איש
 מראהו במראה נחשת וגו' וידבר אלי האיש בן אדם
 וגו' בעד אן צדר אקול היתה עלי יד יי וקד לא ירי אלנבי
 צורה אצלא אלא יסמע כלמא פקט פי מראה הנבואה
 ינאדיה כמא קאל דניאל ואשמע קול אדם בין אולי וכמא
 קאל אליפז דממה וקול אשמע וכמא קאל יחוקאל איצא
 ואשמע את מדבר אלי לאן לים דלך אטעני אלדי אדרך
 במראה הנבואה הו אלדי כלמה בל פצל חלך אלקצה
 אלעגיבה אלגריבה אלתי צרח באנה אדרכהא ואבתדי
 בגרץ אלוהי וצורתה פקאל ואשמע את מדבר אלי ובעד
 מא קדמנאה מן הוה אלקסים אלדי שהדת בה אלנצוץ
 אקול אן דלך אלכלאם אלדי יסמעה אלנבי במראה
 הנבואה קד יכיל לה איצא אנה פי גאיה אלעשם כמא
 יחלם אלנאנסאן אנה סמע רעדא עטימא או ראי ולולה
 או צאעקא פכתירא איצא מא יחלם הוה וקד יסמע דלך
 אללאם אלדי יסמעה במראה הנבואה כלכלאם אטעתאר
 אמתעארף חתי לא ינבר מנה שיא יתבין לך דלך מן קצה
 שמואל הנביא אלדי למא נאדאה אללה תעאלי פי חאל

אלנו אלהאני — פצל מג מד

וסדרהא וכאנת מנתבטה בטאעה אללה מסחלדה לדלך
ואללה ראץ ענהא מחב להא כמא קאל את יי האמרת
היום וגו' ויי האמירך היום וגו' ומדברהא ומרשדהא חניד
משה ומן בעדה מן אלנביין תם אנתקל חאלהא אלי אנ
כרתה טאעה אללה פברההא אללה פנערל מקדמיהא
חובלים כירבעם ומנשה פהוא בחסב אשתקאק לאן
חובלים מן מחבלים כרמים תם אסתדל מן דלך איצא
אעני מן אסמיה חובלים עלי כראהתהם אשריעה וכרה
אללה להם והוא אלמעני לא ישחק מן חובלים אלא
בתבריל חרתיב אלחא ואלבא ואללאם פקאר פי מעני
אלכראהו ואלמקת מן הוא אלמתל וחקצר נפשי בהם
וגם נפשם בחלה כי פקלב אחרף חבל וגעלה בחל וגא
בחסב הזה אלטריקה אמור גריבה גרא הי איצא סודות
פי קולה פי אלמרכבה נחשת וקלל ורגל ועגל וחשמל
ופי מואצע גיר הזה הוא תחבעתהא בדהנך באנת לך
מן פחוי הוא אלקול בעד הוא אלתנביה :

פצל מד

אלנבוה אנמא חכון במראה או בחלום כמא בינא
מראת פלא נעיד הוא דאימא ולנקל אלאן
אנה הוא חנבא אנבי פקד ירי מתלא כמא בינא מראת
וקד ירי אללה תעאלי פי מראה הנבואה יכלמה כמא קאל

בחירה לם ישרח מענאהא פי מראה הנבואה לכן בעד
 אלאנתכאה יעלם אלנבי מא כאן אלקצד מתל אלקלות
 אלתי אתכד זכריה במראה הנבואה . ואעלם אנה כמא
 ירון לאנביא אשיא אלמראד בהא מתל מתל נרות זכריה
 ואלסוסים ואלהרים ומגלרת יחזקאל וחומרת אנך אלדי
 ראה עמום ואלחיות אלתי ראי דניאל וסיר גפוח אלדי
 ראי ירמיה ומא אשבה דלך מן אלאמתאל אלתי אלמראד
 בהא מחאכאה מעאני כדלך ירון איצא אשיא אלמראד
 בהא מא ינבה עליה אסם דלך אלשי אלמראי מן גהה
 אשתקאק או אשתראך פי אסמיה וכאן פעל אלקוה
 אלמתכילה ה: אטהאר שי לה אסם משתרך יסחדל מן
 אחד מעאניה עלי מעני אכר פאן הדא איצא נוע מן
 אמתיל מתל קול ירמיה מקל שקד כאן אנרץ אסתדלאל
 מן אשתראך שקד פקאל כי שוקד אני וגו' לא מן מעני
 אעצא ולא מן מעני אללוז וכדלך רויה עמום כלוב קיץ
 ליסחדל מנה עלי תמאם אלמדא פקאל בא הקץ ואעגב
 מן הדא אן יכון אתנביה באסם מא אחרף דלך אלאסם
 הי אחרף אסם אכר בתגיר תרתיבהא ואן כאן לים תם
 אשתקאק בין דינך אסמין ולא אשתראך מעני בינהמא
 בונה כמא תגד פי אמתאל זכריה פי אתכאדה אעצוין
 לרעי אלגנם במראה הנבואה וכונה סמי אלואחד נעם
 ואלאכר חובלים וכאן אלגרץ בהדא אמתל אן אלמלה
 פי אליה חאלהא כאנת פי נעם יי והו אלדי קאדהא

מעני דלך אלמתל פי דלך מראה הנבואה בעינה כמתל
 מא ירי אלנמאן מנאמא ויתכיל פי מנאמה דאך אנח
 קד אנהבה וקץ אלמנאם עלי גירה ושרח לה מענאה
 ואלכל מנאם והוא הו אלדי יסמונה חלום שנפתר בחוך
 חלום ומן אלמנאמארת איצא מא יעלם מענאהא בעד
 לאנתבאה כדלך לאמתאל אנבויה קד תשרח מעאניהא
 במראה הנבואה כמא תבין פי זכריה פי קולה בעד אן צדר
 חלך לאמתאל וישב המלאך הדובר בי ויעירני כאיש אשר
 יעור משנתו ויאמר אלי מה אתה רואה וגו' תם שרח לה
 אלמתל וכמא תבין פי דניאל פי קולה דניאל חלם חזה
 וחזוי ראשה על משכבה תם דכר אלמתאלארת כלהא
 ודכר אנתמאמה לעדם מערפא שרחהא חתי סאל למלאך
 פעלמה שרחהא פי דלך למראה נפסה והו קולה קרבת
 על חד מן קאמיא ויציבא אבעא מנה על כל דנה ואמר
 לי ופשר מליא יהודענני וסמי גמיע אלקצא חזון בעד
 אן דכר אנה חלם חזה או שרחה לה מלאך כמא דכר
 פי חלום של נבואה והו קולה בעד דלך חזון נראה אלי
 אני דניאל אחרי הנראה אלי בתחלה והוא בין לאן חזון
 משתק מן חזה ומראה משתק מן ראה וחזה וראה
 במעני ואחד פלא פרק בין קולך במראה או במחזה
 או בחזון לים תם פריק תאלת גיר אטריקין אלדין נצח
 בהמא לתורה במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו לכן
 פי דלך מראתב כמא סיבין ומן לאמתאל אנבויה לאמתאל

נח אלנז וישלח מלאך וימצאנו. ממערים וקאל ויאמר
 חני מלאך יי במלאכות יי וקאל ויהיו מלעיבים במלאכי
 האלהים וקול דניאל איצא והאיש גבריאֵל אשר ראיתי
 בחזון בתחלה מועף ביעף נוגע אלי בעת מנחת ערב כל
 דלך במראה הנבואה לא יכטר בכאטרך בוגה אן תם
 חיה מלאך או סמאע כלאם מלאך אלא במראה הנבואה
 או בחלום של נבואה כמא תאצֵל במראה אליו אתודע
 מחלום אדבר בו וממא דכרת הסתרֵל עלי מא בקי ממא
 לם אדכרה. וממא קדמנא מן צרורה אלתהיֵו ללנבוא
 וממא דכרנא פּי אשתראך אסם מלאך תעלם אן הגר
 המצרית ליסרת נביֵה ולא מנוח ואשתו אנביא לאן הדיא
 אלכלאם אלדי סמעה או חצל פי רועהם הו שבה בת
 קול אלתי ידכרונהא אלחכמים ראימא ודי תאלה מא
 תצחב אשכֵץ אלגיר פתדיֵי ואנמא יגלט פי דלך אשתראך
 אסם פהו אלאצל אלדי ירפע אכתור אמשבלאת אלתי
 פי אתורה ואעתבר קולה וימצאה מלאך יי על עין המים
 ודי כמא קיל פי יוסף וימצאהו איש והנה תועה בשדה
 ונזן אלמדרשות בלהא אנה מלאך :

פצל כז

קד בינא פי תואליפנא אן אנביא קד יתנבאון באמתאל
 ודלך אנה ירי שיא עלי גהוז אמתל פקד ישלח לה

וקאלוא וקיל להם וקאל הדא אלדי תאול הדא אלתאול
 אן קול אברהם ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל
 נא תעבר מעל עבדך אן דלך איצא וצף מא קאל פי מראה
 הנבואה לאחדהם וקאל לנדול שבהם אמרו פאפהם הדא
 אלקצא איצא פהי סר מן אלאסראר וכולך אקול איצא
 פי קצא יעקב פי קולה ויאבק איש עמו אן דלך פי צורה
 אלוהי אד ותבין אכירא אנה מלאך והי מתל קצא אברהם
 סוא אלדי קדם אכבארִא גמליִא וירא אליו יי וגו' תם
 אבר אן יבין כיף כאן דלך והכרא פי יעקב קאל ויפגעו
 בו מלאכי אלהים תם אבר אן יבין כיף גרי חתי פגעו בו
 פקאל אנה ארסל רסלא ופעל וצנע ויותר יעקב לבדו וגו'
 והדא הו מלאכי אלהים אסקול ענהם אולא ויפגעו בו
 מלאכי אלהים והדא אלצראע ואלכטאב כלה במראה
 הנבואה וכולך קצא בלעם כלהא בדרך וכלאם אלתאון
 כל דלך במראה הנבואה אד ותבין אכירא כטאב מלאך
 יי לה וכולך אקול פי קול יהושע וישא עיניו וירא והנה
 איש עומד לנדו אן דלך במראה הנבואה אד ותבין אבר
 אלאמר אנה שר צבא יי אמא קולה ויעל מלאך יי מן
 העלגל וגו' ויהי כדבר מלאך יי את הדברים האלה אל
 כל בני ישראל פאן אלתבטים קד נצוא אן מלאך יי
 אלמקול הנא הו פינחם וקאלוא זר פינחם שבשערה
 שהשכינה שורה עליו דומה למלאך יי פקד בינא אן
 אסם מלאך משחרך ואן אלגבי איצא יסמי מלאך כמא

מנסובא ללה מטלקא פאנה עלי ידי מלאך פי סאיר לאנביא
כמא בינא :

פצל מב

קד בינא אן חית מא דכר חזיה מלאך או כטאבה פאן
דלך אנמא הו במראה הנבואה או בחלום סוא צרח
בדלך או לם יצרח כמא תקדם פאעלם הדא ותפהמה
גדא גדא ולא פרק בין אן ינץ אולא באנה ראי למלאך
או יכון טאהר אלקול אולא אנה טנה שכץ אנסאן תם
פי אבר אלומר חבין לזא אנה מלאך מנד חנר מאל
אלומר אן דלך אלדי ראי וכאטב כאן מלאכא פאעלם
ותחקק אן מן אוליה אלחאל כאנת מראה הנבואה או
חלום של נבואה ודלך אן פי מראה הנבואה או חלום
של נבואה קד ירי אלנבי אללה יכלמה כמא סנבין וקד
ירי מלאכא יכלמה וקד יסמע מן יכלמה ולא ירי שכצא
מתכלמה וקד ירי שכץ אנסאן יכלמה תם בעד דלך יתבין
לזא אן דלך אלמתכלם מלאך ופי מתל הדא אלנחו מן
אנבוה ידבר אנה ראי אנסאנא יפעל או יקול ובעד דלך
עלם אנה מלאך ולהדא אצל לעטים דהב אחד אחכמים
זל כל כביר מן כבראיהם וחו ר' חייא הגדול פי נץ אתורה
וידא אלח יי באלני ממרא וגו' פאנה למא אן קדם גמלה
והי אן אללה תגלי עליה אכד אן יבין כיה כאנת צורה
דלך אלחגלי פקארל אנה אולא ראי שלשה אנשים וגרי

לאן מענאה אנה אחי חנביה מן קבל אללה לדלך לשכץ
תם בין לנא אן דלך אלחנביה כאן במנאם לאנה כמא
יסכב אללה תחרך הדא אלשכץ לנגאה שכץ אכר אזו
לאהלכה כדלך סכב חדות אמור אראד חדותהא ברויה
מנאם לאנא לא נשך אן. לכן הארמי רשע גמור עובד
עבודה זרה איצא ואבימלך ואן כאן רגלא צאלחא פי
קומה פקר קאל אברהם אבינו ען בלדה וממלכתה רק אין
יראת אלהים במקום הזה וגא פי כל ואחד מנהמא אעני
לבן ואבימלך ויבא אלהים אל אבימלך בחלום הלילה
וכדלך פי לבן בחלום הלילה פאעלם הדא ותאמל אשרק
בין קולה ויבא אלהים זבין קולה ויאמר אלהים ובין קולה
בחלום הלילה ובין קולה במראות הלילה פגא פי יעקב
ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ופי לבן ואבימלך
ויבא אלהים וגו' בחלום הלילה ולדלך שרחה אנקלום
ואתא מימר מן קדם יי ולם יקל פיהמא ואחגלי יי ואעלם
אנה קד יקאל ויאמר יי לפלוני ולים יכון דלך אלפלוני
ולא אתאה וחי קט לכן קיל לה דלך עלי יד נבי כמא
גא אלנץ ותלך לדרש את יי וקאלוא בביאן לבית מדרשו
של עבר והו גאובהא פקיל ענה ויאמר יי לה ואן כאן
קד קיל איצא ויאמר יי לה על ידי מלאך פיתאול פי דלך
אן יכון עבר דהו אלמלאך לאן אלנבי קה סמי מלאך
כמא סנבין או יכון אשאר ללמלאך אלדי אחי עבר בהדה
אנבוה או יכון דלך ללחצריח באן חית מא חגר כלאמא

ללה אנה קאלה לה לכנה יצר׳ח באנה אחאה דלך אכלאם
 במראה או בחלום • ואצורה אראבעה אן יקול אנבי קולא
 מטלקא אן אללה כלמה או קאל לה אפעל או אצנע או
 קל כדא מן גיר חצריח לא בדכר מלאך ולא בדכר חלום
 אהבאלא עלי מא קד עלם ותאצל אן לא נבוה ולא וחי
 יאחי אלא בחלום או במראה ועלי ידי מלאך • פאמא מא
 גא עלי אלצורה אלאולי פנחו קולה ויאמר אלי מלאך
 האלהים בחלום ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה
 ויבא אלהים אל בלעם ויאמר אלהים אל בלעם ואמא
 מא גא עלי אלצורה אלתאניא פנחו קולה ויאמר אלהים
 אל יעקב קום עלה בית אל ויאמר לו אלהים שמך יעקב
 ויקרא אליו מלאך יי מן השמים ויקרא מלאך יי לאברהם
 שנית וגו' ויאמר אלהים לנח וידבר אלהים אל נח ואמא
 מא גא עלי אצורה אלתאנה פנחו קולה היה דבר יי אל
 אברם במחזה וגו' ואמא מא גא עלי אלצורה אלארבעה
 פנחו קולה ויאמר יי אל אברם ויאמר יי אל יעקב שוב
 אל ארץ אבותיך ויאמר יי אל יהושע ויאמר יי אל גרעון
 וסלך קול אבתרהם ויאמר יי אלי ויהי דבר יי אלי ודבר
 יי היה והנה דבר יי אליו היה היה דבר יי תחלת דבר
 יי בהושע היתה עלי יד יי והוא אלנחו כתיר גרא פכל
 מא יגי עלי אחד הרה אלארבע צור פחו נבוה וקאילה
 נבי אמא מא יקאל פיה ויבא אלהים אל פלוני בחלום
 הלילה פליסת חלך נבוה אצלא ולא דלך אלשכץ נביא

כטאב אלמלאך לה ואקאמתה לה פכר דלך במראה
הנבואה פפי מתל הדה אחאלה תתעטל אחואם איצא ען
פעלהא ויאחי דלך אלפיץ ללקוזה אנאטקה ויפיץ מנהא
עלי למתכילה פתכמל ותפעל פעלהא וקד יבחדי אלוהי
במראה הנבואה תם יעטם דלך אלחנועאג ואלאנפעאל
אלשדיד אלחאבע לכמאל פעל אלמתכילה וחיניד יאחי
אוחי כמא גא פי אברהם אלדי גא פי אבחדא דלך. אוחי
היה דבר יי אל אברם במחזה ואברה וחרדמה נפלה
על אברם וגו' ובעד דלך ויאמר לאברם וגו' . ואעלם אנ
כל מן דכר מן אלאנביא אנה אחאה אלוהי פאן מנהם
מן ינסב דלך למלאך ומנהם מן ינסב דלך ללה ואן כאן
דלך עלי ידי מלאך בלא שך קד נצוא אלחכמים זל עלי
דלך וקאלוא ויאמר יי לה על ידי מלאך ואעלם אנ כל
מן גא פיה נץ אנ כלמה מלאך או אחאה כלאם מן אללה
פאן דלך לא יכון בונה אלא בחלום או במראה הנבואה
וקד גא אעבאר ען אכלאם אלואצל ללאנביא עלי מא
נאת בה אעבארה פי אכתב אנבויה עלי ארבע צור. אצורה
אלאולי יצר' אלנבי אנ דלך אלכטאב כאן מן אלמלאך
בחלום או במראה . ואלצורה אלחאניה אנ ידכר כטאב
למלאך לה פקט ולא יצר' אנ דלך כאן בחלום או במראה
אחכאלא עלי מא קד עלם אנ לא וחי אלא עלי אחד
אלוגהין במראה אליו אתודע בחלום אדכר בו . ואלצורה
אלחאלתה הי אנ לא ידכר מלאך אצל לא כל ינסב אקול

אלתי הי עאר עלינא כמא דכר ארסטו ולא סימא קדארה
 אנכאח מנהא ולדלך פצח אללה בהא כל מדע ליתבין
 אלחק ללמחקקין ולא יצלוא ולא יגלטוא אלא חרי צדקיה
 בן מעשיה ואחאב בן קוליה כיף אדעיא אנבוז ותבעוהמא
 אנאם ואחיא באקאויל וחי גארת לגירהמא ואנהמכא פי
 כסאסה לדה אלגמאע חרתי וניא בנסא אצחאבהמא
 ותבאעהמא חתי אשהרהמא אללה כמא פצח גירהמא
 פאחרקהמא מלך בבל כמא בין ירמיה וקאל ולקח מהם
 קללה לכל גלות יהודה אשר בבבל לאמר ישימך יי כצדקיהו
 וכאחב אשר קלם מלך בבל באש יען אשר עשו נבלה
 בישראל וינאפו את נשי רעיהם וידברו דבר בשמי שקר
 אשר לא צויתים ואנכי היודע ועד נאם יי פאפהם הלא
 אלמקצד :

פצל מא

לא אחתאנא אן אבין אלחלום מא הו אמא אלמראה והו
 קולה במראה אליו אתודע והי אלתי תתסמי מראה
 הנבואה ותסמי איצא יד יי והי איצא תסמי מחזה פהי
 חאלה מועגה מהוללה תצחב אלנבי פי האל איקטה כמא
 תבין פי דניאל פי קולה ואראה את המראה הגדולה הזאת
 ולא נשאר בי כח והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי
 כח וקאר ואני הייתי נרדם על פני ופני ארצה פאמא

אלהי ידעי פיהא אנהא נבויה ומנהא נבויה חקיקיה אענו
 אלהיה ומנהא נאמוסיה ומנהא מנתחלה . פארא מא
 וגדת שריעה מא גאיתהא כלהא וקצד ראיסהא כלה אלדי
 קדר אפעאלהא אנמא הו אנתטאם אלמדינה ואחואלהא
 ורפע אטלם ואחנאלב מנהא ולא יכון פיהא תעריג בונה
 עלי אמור נטריה ולא אהפאת לתכמיל אלקוה אנאטקה
 ולא יבאלי פיהא ען אלארא כאנת צחיחה או סקימה
 בל אקצד כלה אנתטאם אחואל אנאם בעצהם מע בעץ
 באי ונה כאן ואן ינאלוא סעארה מא מטנונה בחסב ראי
 דלך אראים פתעלם אן תלך אשריעה נאמוסיה וואצעהא
 כמא דכרנא מן אהל אלצנף אהאלת אעני אכאמלין פי
 אקוה אמתכילה פקט . וארא וגדת שריעה גמיע תדביראתהא
 חנטר פי מא תקדם מן צלאח אאחואל אבדניה ופי צלאח
 אלאעתקאר איצא וחגעל וכדהא אעטא ארא צחיחה פי
 אללה תעאלי אולא ופי אמלאיכה וחרום תחכים אאנסאן
 ותפהימה ותנביהה חתי יעלם אלונד כלה עלי צורה
 אלחק פאעלם אן דלך אהדביר מן קבלה תעאלי ואן תלך
 אשריעה אלהיה ובקי אן תעלם הל מדעי דלך הו אכאמל
 אלדי אחי עליה בהא או הו שכץ אדעי תלך אאקאוויר
 ואנתחלהא . וונה אמתחאן דלך הו אעתבאר כמאל דלך
 אשכץ ותעקב אפעאלה ותאמל סירתה ואכבר עלאמאתך
 אטראח אללדאת אבדניה ואלתהאון בהא פאן הלא אול
 דרגאת אהל אלעלם פנאהיך אלאנביא ובכאצה אהאסה

ואכראגה ללפעל והמא אסלטאן אללאכר בדלך אנאמוס
 ומדעי אלנבואה אללאכר בשריעה אלנבי אמא כלהא אז
 בעצהא יכון אכרה אלבעץ וחרך אלבעץ אמא לאן דלך
 כאן אסהל עליה או ליוהם אן הדה אאמור אחתה באלוחי
 ולים דזו תאבעא פיתא לגירה עלי גהא אלחסד לאן מן
 אנאם מן יענבה כמאל מא ויסתלדה ויחזאה ויריד אן יתכיל
 פיה אלנאם אן ענדה דלך אלכמאל ואן כאן הו יעלם
 אן לא כמאל ענדה כמא חרי כתירין ידעון שער גירהם
 וינתחלזנה וכדלך פעל פי בעץ תואליף אהל אלעלם ופי
 גואיאת עלום כתירא יסקט לשכץ חאסד מחואן שי אבתדעת
 גירה פידעי אנה אבתדעה כדלך אעתרי פי הדה אלכמאל
 אנבוי איצא לאנא נגר אקואמא אדעוא אנבוא וקאלוא מא
 לם יאת בה וחי מן קבל אללה יומא קט מתל צדקיה בן כנענה
 ונגר אקואמא אדעוא אנבוא וקאלוא אשיא קאלהא אללה
 בלא שך אעני אנהא אחת בוחי לכן לגירהם מתל חנניה בן
 עוזר פאנתחלזאה ותחלוא בהא ומערפה הדה כלה ותמייזה
 בין גדה ואנא אבין לך דלך חתי לא ישכל עליך אאמר ותכון
 ענך תפרקה חמיז בהא בין תדאביר אנואמים אמוצועה
 ובין תדאביר אשריעה אלאלאהיה ובין תדאביר מן אכר
 שיא מן אקאויל לאנביא וידעיה וינתחלה אמא אנואמים
 אלחי צרח ואצעוהא בהא אנהא נואמים וצעוהא מן
 פכרתהם פלא תהתאג עלי דלך אסתדלאלא מע אקראר
 אכעם לא יחתאג לבינה ואנמא אריד אן אערפך באחדאביר

אלנו אלהאני — פצל מ

נוע מן אנואע אלאכלאק בונה אלא מא חגד צורחהמא
 אטאהרז מהפקה ועלה דלך אכתלאף אלמזאג פתכלף
 אלמזאר פתכלף איצא אעראץ אתאבעה ללצורה לאן
 לכל צורה טביעיה אעראצא מא כעיצה תאבעה להא גיר
 אלאעראץ אתאבעה ללמאדה ולים מתל הדא אכתלאף
 אלשכצי אלעטים מוגורא פי שי מן אנואע אלחיואן בר
 אלאכתלאף בין אשכאץ כל נוע מתקארב אלא אלאנסאן
 פאנך חגד אלשכצין מנא כאנהמא מן נועין פי כל כלק
 וכלק חתי חגד קסאווה שכץ תצל לחיו אן ידבח צגיר בניה
 מן שדה אנצב ואבר ישפק עלי קתל בקה או אחד אשראת
 וחרק נפסה לדלך והכדא פי אכתר אעראץ פלמא כאנת
 טביעתה תקתצי אן יכון פי אשכאצה הדא אלאכתלאף
 וטביעתה צרורי להא אלאגתמאע לס ימכן בונה אן יחם
 אגתמאעה אלא במדבר צרורה יקרר אפעאלהם ויכמר
 אמפרט ויקצר אמפרט ויסן אפעאלא ואכלאקא יפעלונהא
 בלהם עלי סגן ואחד דאימא אלי אן יכפי אלאכתלאף
 אלטביעי פי כתרה אלאתפאק אלוצעי פינתטם אלגמע
 ולדלך אקור אן אלשריעה ואן לס חכן טביעיה פלהא
 מדכל פי אלאמר אלטביעי פכאן מן חכמה אלאלאה פי
 בקא הדא אלנוע למא שא ונודה אן געל פי טביעתה אן
 יכון לאשכאצה קוה תדביר פמנהם מן יכון הו נפסה אלדי
 אנבי בדלך אתדביר והו אלנבי או ואצע אנאמוס ומנהם
 מן תכון לה קוה ללאלזאם בעמל פא וצעאה דאנך ותבעה

אלנו אלתאני — פצל לט מ פה

סחולתהא באלחקיקה ענד אלכמלין ולדלך קאל מרה יי
אלהך שואל מעמך וגו' וקאל המדבר הייתי לישראל וגו'
לכן הוה כלה באלאצאפה ללפצלא אמא אהל אלטלם
ואלנצב ואלתסלט פאצ' שי ענדהם ואצעבה אן יכון תם
קאן ימנע אלתסלט וכדלך אשרהון אלאכמא אצעב שי
ענדהם מנע אהסיב פי אלזנא ואיקאע אקצאן בפאעלה
והכדא כל נאקץ ירי אן מנע אלשר' אלדי יותרה בחסב
רדילתה אלכלקיה כלפה עשימה וליס תקאים סחולא
אשריעה וצעובתהא בחסב הוי כל שריר כסים די רדאיל
בלקיה ואנמא תעתבר בחסב אלכאמל מן אלנאם אלדי
סקצוד הוה אשריעה אן יכון אלנאם כלהם דלך לאנסאן
פהוה אלשריעה פקט הי אלתי נסמיהא שריעה אלאהיה
אמא מא סואהא מן אתדביראת אמדניה כנואמים איזנאן
והדיאנאת אלצאבה וגירהם פכל דלך מן פער אקואם
מדכרין לא אנביא כמא בינת מראת :

פצל בז

קד ב'ן גאיה אלביאן אן אלאנסאן מדני באלטבע ואן
טביעתה אן יכון מנתמעה וליס הו כסאיר אלחיואן
אלדי לים מן צרוריאתה אלאגתמאע ולכתרה אלתרכיב
פי חדא אנוע לאנה אכר מרכב כמא עלמת כתר אתבאין
בין אשכאצה חתי יכאד אן לא תגד שכצין מתפקין פי

ומרשדון לא אן יקולוא ויאמר יי אלי דבר אל בני פלוני
הכרא כאן אומר קבל משה רבנו ואמא משה פקד עלמת
מא קיל לה ומא קאל וקול אלכאפה לה היום הזה ראינו
כי ידבר אלהים וגו' אמא כל נבי מנא תאכר בעד משה
רבנו פקד עלמת נץ קצצהם כלהא וכוניהם במנולה אועאש
ללנאם דאעין לשריעה משה יתואעדון אראגב ענהא ויועדון
מן אסתקאם פי תבעהא וכדלך נעתקד אן הכרא אומר
דאימא במא קאל לא בשמים היא וגו' לנו ולבנינו עד עולם
והכרא ילום אן יכון לאן אלשי אלכאמל עלי גאיה מא
ימכן פי נועה לא ימכן אן יוגד גירה פי נועה אלא נאקצא
ען דלך אלכמאל אמא באפראט או בחפריט כאלמוזאג
אלמעחדל אלדי הו גאיה אעתדאל דלך אלנוע פאן כל
מוזאג כארג ען דלך אעתדאל יכון פיה תפריט או אפראט
כדלך אומר פי הדה אשריעה במא בין מן אעתדאלהא
וקאל חקים ומששטים צדיקים וקד עלמת אן מעני צדיקים
מעחדלה ודלך אנהא עבאדארת לא כלפה פיהא ולא
אפראט כאלרהבאניה ואלסיאחה ונחזהמא ולא תפריט
יוגב אלשרה ואלאנהמאך חתי ינקץ כמאל אלאנסאן פי
אכלאקה ונשרה כמתל סאיר נואמים אלמלל אסאלפה
ואדא תכלמנא פי הדה אלקאלה פי תעליל אשראיע תבין
לך מן אעתדאלהא וחכמתהא מא ינבגי אן יתבין ולדלך
קיל פיהא חורת יי תסימה ואמא מן יזעם אן כלפהא שדידה
וצעבה ואן פיהא משקה פכל דלך גלט פי אחאמל וסאבין

שריעו משה רבנו וביאן דלך בחסב מא נצח עליה לכתב
 אנבויה וגא פי אלאתאר הו אנ כל מן תקדם משה רבנו
 מן אנביא מתל לאבות ושם ועבר ונח ופתושלח וחנוך
 למ יקל אחד פנהם קט לצנף מן אנאם אנ אללה ארסלני
 לכם ואמרני אנ אקול לכם ברא זכרא וקד נהאכם ען פעל
 מואמרכם בפעל ברא הדיא שי לא נץ לתורה שהד בה ולא
 נבר צחיה אחי בה כל אנמא כאנוא האולא יאחיהם וחי מן
 אללה עלי מא בינא פמן עטם עליה דלך אלפיץ מתל
 אברהם גמע אנאם ודעאהם עלי גהו לתעלים ואלאשאד
 אלי חק קד אדרבה כמא כאן אברהם יעלם אנאם ויבין
 להם באדלו נשריה אנ ללעאלם אלהא ואחדא ואנה כלק
 כל מא סואה ואנה לא ינבני אנ תעבד הדיא אלצור ולא
 ש מן אלמכלוקאת ויעהד אלנאם עלי דלך ויגדבהם
 נטב חסנה ואחסאן להם לא אנה קאר יומא קט אנ
 אללה בעתני לכם ואמרני ונהאני חתי אנה למא אמר
 באלכתאן הו ובנוה ודווה כתנהם ולם ידע אלנאם לדלך
 בצורה דעוה אנבויה אלא תרי נץ לתורה פיה כי ידעתיו
 ויפקד ביין אנה עלי גהו אוציה פקט כאן יפעל וכדלך
 יצחק ויעקב ולוי וקהת ועמרם עלי הדיא אלצורה כאנוא
 ידעון אלנאם וכדלך חגד אחכמים יקולון פי מן תקדמת
 מן אלנביין בירת דינו של עבר בירת דינו של פתושלח
 מדדשו של פתושלח כלהם עליהם אסלאם אנמא כאנוא
 אנביא יעלמון אלנאם בצורה אנהם מדרסון ומעלמון

אלגז אלחאני — פצל לח לט

טן אנה אלן דכל עליה ללביח וליס אלמר כדלך כל
הו מן גמלה מן לס יכרג והוא מוצע מן אמואצע אמגלטה
אלמהלכה וכב הלך בה מן אלדין ירירון אלתייו ומן
אגל הוא חגר אקואמא צחחוא אראהם במנאמאח ראוחא
פטנא אן דלך אמראי פי אלנום הו שי גיר אראי אלדי
אעתקדוה או סמעה פי חאל אליקשה פלדלך ינבגי אן
לא ילחפת למן לס תכמל קוחה אנאטקה ולא חצל עלי
גאיה אלכמאל אלגטרי פאן דלך אלחאצל עלי אלכמאל
אנטרי הו אלדי ימכן אן ידרך מעלומאח אכרי ענר פיץ
אלעקל אלאלאהי עליה והו אלדי הו גבי באלחקיקה קד
גא אלחצריח בדלך ונביא לבב חכמה יקול אן אלגבי
באלחקיקה הו לבב חכמה פהוא איצא ממא ינבגי אן
יעלם :

פצל לט

ואך ותכלמנא פי מאהיה אלנבוה וערפנא חקיקתהא
ובינא אן נבוה משה רבנו מבאינא לנבוה מן סואה
פלנקל אן ען דלך אלדראך וחדה לזמת אלדעוה אלי
אשריעה ודלך אן הדה דעוה משה רבנו לנא לס תחקדם
מתלהא לאחד ממן עלמנאה מן אדם אליה ולא תאכרת
בעדה דעוה מתלהא לאחד מן אנביאינא וכדלך קאעדה
שריעתנא אנה לא יכון גירחא אבדא פלדלך בחסב דאינא
לס תכן תם שריעה ולא חסון גיר שריעה ואחדה והי

הו איצא יכמל פעל אקוזה אנאטקה חתי יחצל מן פעלהא
 אן חעלם אמורא חקיקיה אונוד ויחצל להא הדא אדראך
 כאנהא אדרכתח ען מקדמאת נטריה הדא הו אלחק אלדי
 יעתקדה מן יותר אנצאף לנפסה לאן אשיא בלהא חשהד
 בעצהא לבעץ וחדל בעצהא עלי בעץ והדא ינבגי אן יכון
 פי אלקוזה אנאטקה אחרי אד חקיקה פיץ אעקל אפעאל
 אנמא הו עליהא והו יכרנהא ללפעל ומן אקוזה אנאטקה
 יצל אלפיץ ללמהכילה פכיה יחצל מן כמאל למחכילה
 הדא אלקדר והו אדראך מא לם יצלהא מן אחואם ולא
 יצל מתל הדא ללנאטקה והו אדראך מא לם תדרכה
 במקדמאת וחנתיג ופכר והדא הו חקיקה מעני אלנבוזה
 וחלך ארא הי אלתי יכתץ בהא אעלאם אנבוי ואנמא
 אשהרטת פי קולי אלאנביא אחקיקיין לאחכלץ מן אהל
 אלצנף אלתאלת אלדין לא נטקיארת להם אצלא ולא
 עלם אלא מגרד כיאלאת ושנון ולעלהא איצא אעני חלך
 אלתי ידרכונהא אולאיך אנמא הי ארא כאנת להם ובקית
 אלתארהא מרחסמה פי כיאלאתהם מע גמיע מא פי קותהם
 למחכילה פלמא עטלוא כיאלאת כתירה ואבטלוהא בקית
 אלתאר חלך אלארא וחדהא פטהרת להם פטנוהא שיא
 סאריא ואמרנא גא מן כארג ומתאלחם ענדי מתאל אנסאן
 מעה פי ביתח אלאף מן אשבאץ אלחיואן פכרג כל מן
 פי דלך אלבית אלא שבץ ואחד כאן פי גמלה מן פי
 אלבית פלמא בקי דלך אלאנסאן מע דלך אלשבץ וחדה

אן מן קוזה הדא אשעור ימר אלהאן עלי דלך אלקדמאח
 בלהא וינתג מנהא פי אקצד זמאן חתי יטן אן דלך פי
 לא זמאן ובהדה אקוזה ינדר בעץ אנאם בכאינאח עטימא.
 ולא בד אן חכון האחאן אלקוהאן פי אאנביא קזיחין גרא
 אעני קוזה אאקדאם וקוזה אשעור וענר פיץ אעקל עליהם
 תקוי האחאן אלקוהאן גרא גרא חתי יכון אנתחי דלך למא
 עלמח והו אן קדם אלשכץ אמפרד בעצאה עלי אלמלך
 אעטים ליכלץ מלה מן תחת רקח ולם ירתע ולא אסתחול
 דלך למא קיל לח כי אחיה עמך והדה חאלה תבתלף
 איצא פיהם לכן לא בד מנהא כמא קיל לירמיה אל תירא
 מפניהם וגו' אל תחת מפניהם וגו' הנה נתתיך היום לעיר
 מבצר וגו' וליחזקאל קיל אל תירא מהם ומדבריהם והכדא
 תגדהם בלהם עליהם אסלאם דזו אקדאם שדיד ובפור
 קוזה אשעור איצא פיהם יכברון באכאינאח פי אסרע וקח
 ויכתלף דלך איצא פיהם כמא עלמח. ואעלם אן אאנביא
 אלחקיקיין תחצל להם אדראכאר נטריה בלא שך לא
 יקדר אלאנסאן במגרד אלנטר עלי אדראך אלאסבאב
 אלתי ילום ענהא דלך אלמעלום ונטיר הדא אכבארהם
 באשיא לא יקדר אלאנסאן במגרד אחרם ואלשעור אעאם
 יאן יכבר בהא לאן דלך אלפיץ בעינה אלדי פאץ עלו
 אלקוזה אלכיאליה חתי כמלהא אלי אן חצל מן פעלהא
 אן חכבר במא סיכון ותדרכה כאנהא אמור קד אחסרת
 בהא אחואם וועלרת אלי הדה אסתכילה מן גהא אחואם

פעל לח

אעלם אן פי כל אנסאן קוזה אקדאם צורח ולולא דלך
 למא החדך בפכרה לדפע מא יאדיה ויהיה
 אלקוזה פי אלקוי אנפסאניז ענדי שבה אלקוזה אראפעז
 פי אלקוי אטביעיה ויהיה קוזה אקדאם תכתלף באשדז
 ואלצעף כסאיר אלקוי חתי אנך חגד מן אנאם מן יקדם
 עלי אלסר ומנהם מן ינפר מן אלפאר וחגד אלואחד
 אלדי יקדם עלי אלגיש ויחארבה וחגד מן אדא צאחר
 אמראז עליה רעד וכאף ולא בד איצא אן יכון תם תהיז
 מזאני פי אצל אלנבלה ויחזיד דלך ויכרנ מא פי אלקוזה
 באלסחכראנ ובחסב ראי מא וכדלך ינקץ איצא בקלה
 אלמבאשרה ובחסב ראי מא ומן סן אלטפוליה יתבין לך
 פי אלצביאן ופור הדיה אלקוזה פיהם או צעפהא . וכדלך
 הדיה קוזה אלשעור הי מונודה פי גמיע אלנאם ותכתלף
 באלאקל ואלאכתר ובכאצה פי אלסמור אלחי ללאנסאן
 בהא ענאיה שדידה ופכרתה גאילה פיהא חתי אנך חגד
 פי נפסך אן פלאנא קד קאל כדא או פעל כדא פי אקצה
 אפלאניז פיכון אלסמר כדלך וחגד מן אנאם מן חדסה
 ושעורה קוי גדא צאיב חתי יכאד אן לא יתכיל אן אמרא
 יכון אלא ויכון כמא תכיל או יכון בעצה ואסכאב דלך
 בחירה מן קראין ערה מתקדמה ומתאכרה וחאצרה גיר

אלגז אלחאני — פעל לו

מנה מא יוגב לה אנ ידעו אלנאם ויעלמהם ויפיץ עליהם
מן כמאלה פקד. חבין לך אנ לולא הדיא אכמאל אלואיד
למא אלפת לעלום פי אלכתב ולא דעוא אנביא אנאם
אלי עלם אלחק לאן לא יולף עאלם שיא לנפסה ליעלם
נפסה מא קד עלם בר טביעה הדיא אלעקל הכדיא הי
אנהא הפיץ אבדיא וחמחד מן קאבל דלך אלפיץ לקאבל
אכר בערה חתי תנחתי אלי שבץ לא ימכן אנ יתעדאה דלך
אלפיץ בר יכמלה פקט כמא מתלנא פי בעץ פצול הדיא
אלמקאלה וטביעה הדיא אלאמר חוגב למן ועל לה הדיא
אלקדר אלזאיד מן אלפיץ אנ ידעו אלנאם ולא בר קבל
מנה או לם יקבר ולו אדי פי גסמה חתי אנא וגרנא
אנביא דעוא אנאם אלי אנ קחלוא ודלך אלפיץ אאלאהי
יחרכהם ולא יתרכהם יקרוא ולא יסכנוא בוגה ולו לקוא
אלשדאיד ולדלך חגר ירמיה עליה אלסלאם צרח אנה
למא לחקה מן אהאנא אולאך אעצאה ואלכאפרין אדין
כאנא פי זמאנה ראם אנ יכתם נבוחה ולא ידעוהם אלי
אלחק אלדי רפצוה פלם יסתטע עלי דלך קאל כי היה
דבר יי לי לחרפה ולקלם בר היום ואמרתי לא אזכרנו
ולא אדבר עוד בשמו והיה בלבי כאש בערת עצור בעצמותי
ונלאיתי כלכל ולא אוכל והדיא הו מעני קול אנבי אכר
אדני אלהים דבר מי לא ינבא שאעלם הדיא :

ואצעזא אלנואמים ואלבֿהֿאן ואלזאגרון וארבאב אאלחלאם
 אלצאדקה וכלך אלדין יעמלון לעגאיב באלחיל אגריבה
 ואלצנאיע אלכפיה מע כונהם גיר עֿלמא הם כלהם מן
 הדא אלצנף אלתאלת וממא יגב אן תחקקה הו אן בעץ
 אהל הדא אלצנף אלתאלת תחדת להם כיאלאת עגיבה
 ואחלאם ודחשאת פי חאל איקטא שבה מראה הנבואה
 חתי יטנא באנפסתם אנהם אנביא ויענבון גרא במא
 דדכונה מן תלך אכיאלאה וישנון אנהם קד חצלת להם
 עלום לא בתעלים ויאתון בתשושאת עטימה פי אלאמור
 אעטימה אנטריה ותבתלט עליהם אאמור אחקיקיה בלאמור
 אלכיאליה אבתלאטא עגיבא כל דלך לקוה אלמחכילה
 וצעף אנאטקה ובונהא לא חאצל פיהא אצלא אעני אנהא
 לם תברג ללפעל . ומעלום אן פי כל צנף מן הדא לתלתה
 אצנאף חפאצלא כתירא גרא וכל צנף מן אצנפין אאולין
 ינקסם קסמין כמא בינא ודלך אן אלפיץ אלואצל לכל
 צנף מנהמא יכון אמא בקדר יכמלה לא גיר או בקדר
 יפצל ען כמאלה מא יכמל בה גירה פאלצנף אאול והם
 אלעלמא קד יכון אלפאיץ עלי קוה אלשכץ אלנאטקה
 מנהם קדרא יגעלה דא טלב ופהם ויערף ויחמיו ולא
 יתחרך לתעלים גירה ולא ללתאליף ולא יגד לדלך שוקא
 ולא לה עליה קדרה וקד יכון אפאיץ עליה קדרא יחרכה
 צרורה ליולף ויעלם כדלך אלחאל פי אלצנף אלתאני קד
 יאתיה מן אלוחי מא יכמל דלך אלנבי לא גיר וקד יאתיה

וקחא ותצח וקחא אכר והדה לקוח למחכילת קוח בדניח
 בלא שך פלדלך חגר לאנביא תעטלת נבותהם ענר אחון
 או אלנצב ונחזהמא קד עלמת קולהם אין הנבואה שורה
 לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ואן יעקב אבינו למ
 יאחה וחי שור איאם חונה לאשתגאל קותה אלמחכילת
 נפקד יוסף ואן משה עליה אלסלאם למ יאחה וחי עלי
 מא כאן יאחיה מן קבל מן בעד נבוא אלמרנלים אלי אן
 פני דור המדבר בגמלתהם למא עשב עליה אמרהם
 בשדה חגניהם ואן כאן עליה אלסלאם למ חכן ללקוח
 אלמחכילת פי נבותה מדבר בר פין אלעקל עליה דון
 חספהא כמא דכרנא מראת אנה למ יתנבא באלמתל
 כסאיד אנביין וסיבין דלך ולים הדא גרין אלפצל וכדלך
 איצא חגר בעץ אלנביא חנבאוא מדח מא תם ארחפעת
 עתם אלנבוה ולם יכן דלך מסתמרא לעארין טרי והדא
 הו אלסכב אלדאתי אקריב פי ארחפאע אלנבוה פי זמאן
 אלגלות בלא שך אי עצלות או עצבות חכון ללאנסאן
 בחאלה מן אלחאלאת אשד מן כונה עבדא ממלוכא
 מסחרקא ללגאהליה אלפסקה אלדין נמעוא עדם אלנטק
 אחיקי וכמאל שהואת אבהאים ואין לאל ידרך ובהדא
 חאעדנא והו אלדי אראד בקולה ישושטו לבקש את דבר
 י ולא ימצאו וקאל מלכה ושדיה בגוים אין תורה גם
 גביאיה לא מצאו חזון מיז והדא צחיה בין אלעלה לאן
 אללה קד תעטלת והו אלסכב איצא פי רגע אלנבוה

אוצא אן יכון ודא אלשכץ קר חעטלת פכרתה ובטל
חשוקה ללריאסאת אלגיד חקיקיה אעני מלב אלגלבה או
חעשים אלעואם לה ואסתגלאב כראמתהם וטאעתהם
למגיד דלך בל ינשר אלגאם בלהם בחסב אחואלהם
אלחי הם בחסבהא בלא שך אמא כאלסאימה או
באלמפתרסה אלחי לא יפכר אלכאמל אלמתוחד ודא
פכר פיהא גיר פי ונה אלכלאץ מן אדיה אלמודי מנהא
אן אחסקת לה מעהא משארכה או אלמסתנפאע
במא יסתנפע בה מנהא אן אצטר לדלך פי צרוריה מן
צרוריהתה פאלשכץ אלדי הדה צפתה לא שך אנה ענד
מא חפעל קוחה אלמתכילה אלחי הי עלי אבטל מא יכון
ויפיץ עליהא מן אלעקל בחסב כמאלה אנשרי פאנה לא
ידרך אלא אמורא אלאהיה גריבה גרא ולא ירי גיר אללה
ומלאיכתה ולא ישער ולא יחצל לה עלם אלא באמור הי
ארא צחיחה וחדביראת עאמה לצלאח אלגאם בעצהם
מע בעץ ומעלום אן הדה אתלתה אנראץ אלחי צמנאהא
וחי כמאר אלקוה אלנאטקה באלחעלם וכמאל אלקוה
אלמתכילה באלגבלה וכמאר אלכלק בחעטיל אלפכרה
פי גמיע אללדאת אלבדניה ואואלה אלשוק לאנואע
אחעטימאת אנאהליה אשרירה יחפאצל פיהא אבאמלון
חפאצל לא כתירא גרא וכחסב אלחפאצל פי כל גרין מן
הדה אתלתה אנראץ יכון תפאצל דרגאת לאנביא כללהם
וקד עלמת אן כל קוה בדניה פאנהא תכל וחצעה וחכתל

שכי מן אלנאם גוהר דמאנה פי אצל גבולתה עלי גאיה
 אעחדאלה פי צפא מדרתה ומואנה אלכאץ בכר גו מן
 אגואיה ופי מקדארה ווצעה ולם העקה עואיק מואניה מן
 אגל עצי אכר תם אן דלך אלשכץ העלם וחחכם חוז
 פרג מן אלקוזה אלי אלפעל וצאר לדז עקר אנסאני עלי
 כמאלה ותמאמה וכלק אנסאניה פאחרה מעחדלה וכאנה
 חשוקאחה כלהא ללעלם באסראר הלא אלונד ומערפא
 אסבאבה ופכרתה אבדא מקבלה עלי אלאמור אלשריפא
 ואעתנאוה אנמא הו כמערפא אלאה ואעתבאר אפעאלה
 ומה ינבני אן יעחקד פי דלך ויכון קד העטל פכרה וכטל
 חשוקח ללאמור אלבחימיה אעני איתאר לדז אלאכל
 ואלשרב ואלנכאח ובאלגטלה אלחאסא אללאמסא אלתז
 בין ארסמו פי אלאכלאק וקאל כאן הדה אלחאסא עאר
 עלינא ומה אחסן מא קאל ומה אצה כונהא עאר לאנהא
 לנא מן חית נחן חיואן לא גיר כסאיר אלבהאים ולים
 פיהא שי מן מעני אלאנסאניה אמא סאיר אלתחדאדאח
 אחסיה מתל אלשם ואלסמע ואלרויה פאנהא ואן כאנה
 נסמאניה פקד חוגד פיהא וקתא מא לדז ללאנסאן מן
 חתהו אנסאן במא בין דלך ארסמו וקד אמרה בנא אקול
 פי מא לים מן אלגרץ לכנה מחתאג אליה אד אכתה
 פבר אלמחמיון מן אהל אלעלם משגולה בלדאר הדה
 אלחאסא ומחשוקון הם אליהא ויעגבון מע דלך כיה לים
 חבאן אן כאנה אלנכוה ממא פי אלטבע וכדלך ילום

ולא יקע אלתקדיר בין שׁיין מכתלפין באלנוע מא יסונ
 אן יקאל כמאל לאנסאן כדא וכדא צעף מן כמאל אפרס
 וקד כרוא הדא אמעני פי בראשית רבח נקאלוא נבלח
 נבואה חלום והדא תשביה עניב ודלך אן אנבלח הי אפרי
 בעינה ושלצה גיר אנה סקט קבל כמאלה וקבל אן יחזן
 לח כדלך פער אלקוזה אלמתכילה פי חאל אלנום דע
 פעלחא פי חאל אלנבוה אלא אן פיהא תקציר נלם תצל
 נאיתחא ולאי שי נעלמך מן כלאמתם זיל ונחרך נצוץ
 אלתורה אם יהיה נביאכם יי במדאה אליז אתודע בחלום
 אדבר בו פקדו אכברנא תעאלי בחקיקה אנבוה ומאיתחא
 ואעלמנא אנה כמאל יאתי בחלום או במראה ומראה
 משחק מן ראה והו אן יחצל ללקוזה אמתכילה מן כמאל
 אפעל חתי חרי אלשי כאנה מן כארג ויכון אלומר אלדי
 אבתדאוה מנהא כאנה גאהא עלי טריק אאחסאם אכארנ
 וחדאן אלקסמאן פיהמא מראהא אלנבוה כלחא כמאל
 סיבן אעני במראה או בחלום וקד עלם אן אלומר
 אלדי יכון לאנסאן פי חאל יקטתה ותצרף חואסה משתגלא
 בה גרא מכבא עליה מתשוקא לה הו אלדי תפעל אלקוזה
 אלמתכילה פיה פי חאל אלנום ענד פיץ אלעקל עליחא
 בחסב תהיזהא ואלתמתיל פי הדא ותכתיר אלקול פידה
 פצל אד הדא אמר בין קד ערפה כל אחר והו שבה
 אדראך אלחואם אלדי לא יכתלף פיה אחד מן סאלשי
 אלפטר . ובעד הדא אלמקדמאח פלחעלם אנה אדא כאן

אלנו אלהאני - פצל לו עח

ימכן אן יגדר לנועה וחלך אחאלהּ הי גאיה כמאל אקוה
אלמחכילהּ וחדיא אמר לא ימכן פי כל אנסאן בונה ולא
הו אמרִא יצל אליה באכמאל פי אעלום אנפריהּ וחחסין
אלאכלאק חתי חכון כלהּ עלי אחסן מא יכון ואגמלהּ
חן אן ינצאף לדלך כמאל אלקוהּ אלמחכילהּ פי אצל
אלגבלהּ עלי גאיה מא ימכן וקד עלמת אן כמאל הדיה
אלקוי אלכדניהּ אלתי מן גמלתהּ אלקוהּ אלמחכילהּ
אנמא הו חאבע לאפעל מזאג יכון לדלך אלעצו אחאמל
לחלך אלקוהּ ולאחסן מקדאר יכון להּ ולאצפי מארהּ
חכון להּ והדיא אמר לא ימכן אן יגבר פאיתהּ או יכמר
נקצהּ באלתדביר בונה לאן אלעצו אלדי קד סא מזאנהּ
פי אצל אלגבלהּ גאיה אלתדביר אלמעדל להּ אן יבקהּ
עלי צחהּ מא לא אן ירדהּ לאפעל היאַתהּ אמא אן כאנת
אפחהּ מן מקדארהּ או וצעהּ או גוהרהּ אעני גוהר אַמארהּ
אלתי חכון מנהּא פהדיא מא לא חילהּ פיהּ ואנת עאלם
בהדיא כלהּ פלא פאידהּ פי אַתטויל פי ביאנהּ וקד עלמת
איצא אפעאל הדיהּ אקוהּ אלמחכילהּ מן חפּש אַמחוסאָת
וּתרכיבִהּ ואלמחאכאָהּ אלתי פי טביעתהּא ואן אעטם
פעלהּא ואשרפהּ אנמא יכון ענד סכון אַחואם ותעטלהּא
ע אפעאלהּא חניד יפיץ עליהּא פיץ מא בחסב אלתחיִו
הו אלסבב פי אלמנאמארת אלצאדקהּ והו בעינהּ סבב
אלגבוּהּ ואנמא יכתלף באלאכתר ואלאקל לא באלנוע
קד עלמת חרארף קולהּב חלום אחד מששים בנבואהּ

אלנו אלהאני — פצל לה לו

תם בין אן חלך לאיאת כאנת לפרעה ולכל עבדיו ולכל
ארצו אלמכאלפין עליה וכאנת איצא במחצר כל ישראל
אתאבעין לה לעיני כל ישראל והוא שי מא וגר לנבי
קבלה וקר תקדם אכבארה אצאדק אנה לא יכון לגירה
דלך ולא יגלטך מא גא פי תבאת צו אלשמש ליהושע
חלך אלסאעאת ויאמר לעיני ישראל לאנה לם יקל כל
ישראל כמא גא פי משה וכדלך אליהו בחר הכרמל פי
גור מן אלנאם ואנמא קלת חלך אלסאעאת לאנה יבד
לי פי קולה כיום חמים אנה כאטול יום יכון לאן חמים
כאמל כאנה קאל אן דלך אליום כאן ענדהם פי גבעון
כאטול יום יכון מן איאם אלציף הנאך ובעד אן תעזל לי
פי דהנך נבוז משה ומעגזאתה אד גראבז דלך אדראך
בגראבז חלך אלפאל ותעתקד הדה רתבז נקצר ען
אדראכהא עלי חקיקתהא חסמע קולי פי הדה אלפצול
בלהא פי אלנבוז ופי מראתב אלנביא פיהא כל דלך
בעד הדה אלרתבז והוא כאן גרץ הוא אלפצל :

פצל לו

אעלם אן חקיקה אלנבוז ומאחיתהא הו פיץ יפיץ מן
אללה עז וגל בוסאטח אעקל אפעאל עלי אקוה
אלנאטקא אולא תם עלי אלקוה אלמתכילה בעד דלך
והדה הי אעלי מרתבז אלנאטקא וגאיה אלכמאל אלדי

לִסְתָּ מִן קָבִיל מַעֲזָאֲתָּ סְאִיד אֶלְנַבִּיין אַמַּא אֶלְדִּלִּיל
 אֶלְשַׁרְעִי עָלַי כּוֹן נְבוֹחָה מְבַאִינָה לְכָל מִן תְּקִדְמָה פְּהוּ
 קוֹלָהּ וְאֶרְאֶה אֶל אֲבִרְהָם וְגוֹ' וְשָׁמִי יִי לֹא נִודַעְתִּי לֶחֶם
 פֶּקֶד אַעֲלִמְנָא אֵן אֲדִרְאכָה לִים כְּאֲדִרְאֵךְ אֶלְאִמֹר כֹּל
 אַעֲטִם נֶאֱחִיךְ אֲדִרְאֵךְ גִּירָהִם מִמֵּן תְּקִדִּם וְאַמַּא מְבַאִינְתָּחָא
 לְנְבוֹחָה כֹּל מִן יִתְאַכֵּר פְּהוּ קוֹלָהּ עָלַי גְּהֻזָּ אֶלְאֲכַבְאֵר וְלֹא
 קָם נְבִיאָה עוֹד בִּישְׂרָאֵל כְּמִשָּׁה אֲשֶׁר יָדְעוּ יִי פָנִים אֶל
 פָּנִים: פֶּקֶד בֵּין אֵן אֲדִרְאכָה מְבַאִין לְאֲדִרְאֵךְ כֹּל מִן יִתְאַכֵּר
 בַּעֲדָהּ פִּי יִשְׂרָאֵל אֶלְדִּין הֵם מִמְּלַכְתָּ כְּהָנִים וְגוֹ' קְדוּשָׁה
 וּבְחֻבָּם יִי נֶאֱחִיךְ פִּי סְאִיר אֶלְמִלֵּל וְאַמַּא מְבַאִינָה מַעֲזָאֲתָּחָה
 עָלַי אֶלְעִמּוּם לְמַעֲזָאֲתָּ כֹּל נְבִי עָלַי אֶלְעִמּוּם פֶּאֵן גְּמִיעַ
 אֶמַעֲזָאֲתָּ אֱלֹהִי פַעֲלָתָּחָא אֶלְאֲנְבִיא אוֹ פַעֲלָתָּ לְחָא אֲכַבְר
 כְּהָא אַחְאֵד מִן אֶלְנָאִם מְתֵל אִיאָת אֱלִיהוּ וְאַלִישַׁע אֶלְא
 חֲדֵי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל יִסְתַּפְּהֵם עֲנָהּ וְיִסְאֵל גַּחְזִי אֵן יִכְבֵּרָה
 כְּהָא כְּמָא קֹאֵל סְפָרָה נָא לִי אֵת כֹּל הַגְּדוֹלוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה
 אֱלִישַׁע וְיִהִי הוּא מִסְפֵּר וְגוֹ' וְיֹאמֶר גַּחְזִי אֲדִגִּי חֲמֶלֶךְ וְאֵת
 הָאִשָּׁה זֹוָה בְּנָה אֲשֶׁר הִחִיָּה אֱלִישַׁע וְהִכְרָא אִיאָת כֹּל נְבִי
 אֶלְא מִשָּׁה רַבְּנָן וְלִדְלֶךְ בֵּין אֲכַתָּאֵב פִּיהָ עָלַי גְּהֻזָּ אֶלְאֲכַבְאֵר
 אִיצָא אָנָּה לֹא יִקּוּם נְבִי אֲבִרְאָה יַעֲמֵל אִיאָת בְּאַלְאִשְׁהָאֵר
 אַמַּאִם אֶלְמִיֶּאֱלֶפֶה לָּהּ וְאַלְמִכְּאַלְפָּה עָלֶיהָ כְּמָא צִנַּע מִשָּׁה
 וְהוּא קוֹלָהּ וְלֹא קָם נְבִיא עוֹד וְגוֹ' לְכָל הָאוֹתוֹת וְהַמוֹפְתִים
 וְגוֹ' לְעִינֵי כֹל יִשְׂרָאֵל לֹאֲנָה רַבֵּט הִנָּא וְקִידֵּי אֶמַעֲנִין גְּמִיעַ
 אָנָּה לֹא יִקּוּם מִן יִדְרֵךְ כְּאֲדִרְאכָה וְלֹא מִן יַעֲמֵל בְּאַעֲמָאֵלָה

אלנו אלהאני — פצל לר לה

ואנמא הדא כלה אעלאמא להם אנ הדא למשהר לעשים
אלדי ראיתמוה אעני מעמד הר סיני לים הו אמרא דאימא
מעכם ולא יכון פי אלמסתקבל מתלה ולא חכון דאימא
לא אש ולא ענן כמא הו אלאן על המשכן חסיד ואנמא
יפתח לכם אלבלאר וימחר לכם אלארץ ויעלמכם במא
חפעלונה מלאך ארסלה לאנביאיכם פיעלמכם מא ינבני
אחיאנה ומא ילום אנתנאבה ופי הדא איצא אעטי אקאעדא
אלתי לם אזל אבינהא והי אנ כל נבי גיר משה רבנו
פאנה יאתיה אלוהי עלי ידי מלאך פאעלמה :

פצל לה

קד בינת ללנאם כאפא אלארבעה פצול אלתי אנפצלת
בהא נבוה משה רבנו מן נבוה סאיר אנביין ואסתדללת
עלי דלך ואוצחתה פי שרח אלמשנה ופי משנה חורח
פלא חאנה לאעאדה דלך ולא הו מן גרץ אלמקאלה
ואלדי אעלמך ברה אנ כל כלאם אקולה פי אלנבוה פי
פצול הדה למקאלה אנמא הו פי צורה נבוה גמיע אנביין
אלדין קבל משה ואלדין יאתון בעדה אמא נבוה משה
רבנו פלא אחערץ להא פי הדה אלפצול בכלמה לא
בתצריח ולא בתלויח ודלך אנ אסם נביא אנמא הו ענדי
מקול עלי משה ועלי מן סואה בתשכיך וכדלך איצא
אחאל ענדי פי מענזאחה ומענזאח מן סואה פאן מענזאחה

אלנו אלוהאני - פצל לג לד עו

והיה אלמעאני אלגריבא אלגלילה קד עלמח אן אנקלום
ראו להא מפי רבי אליעזר ורבי יהושע אלדאן המא חכמי
ישראל באמלאק כמא בינוא פאעלם דלך ותדכרה לאנה
לא ימכן אן יתערץ למעמד הר סיני באכתור מן הדא
אקד אזי דכרוח לאנה מן גמלה סתרי תורה וחקיקה
דלך אאדראך וכיף כאן אחאל פיה כפי ענא גרא לאנה
לם יתקדם מתלה ולא יתאכר פאעלמה :

פצל לד

הדא אלנץ אלדי גא פי אלתורה והו קולח הנה אנבי
שלח מלאך לפניך וגו' מעני הדא אלנץ הו אלדי
חבין פי משנה תורה אן אללח קאל למשה פי מעמד
הר סיני נביא אקים להם וגו' ודליל דלך קולה פי הדא
אלמלאך השמר מפניו ושמע בקולו וגו' ולא שך אן הדא
אלוציה אנמא הי לנמהור אלנאם וליס גמהור אלנאם
יחלי להם אלמלאך ולא יאמרהם ולא ינחאיהם חתי
יחזא אן לא יכאלפיה ואנמא מעני הדא אלקולה אנה
חטאלי אעלמחם אן נביא יכון פיהם יאחיה מלאך יכלמה
יאמרה וינהא פנהאנא אללה ען מכאלפה דלך אלמלאך
אלדי יצל אלינא אנבי כלמח כמא בין פי משנה תורה
וקאל אליו חשמעון וקאל והיה האיש אשר לא ישמע אל
דברי אשר ידבר בשמי וגו' והו ביאן קולה כי שמי בקרבו

אלנו אלחאני — פצל לג

קול אכר מן קבלה תעאלי ונץ אלחורה קול גדול ולא
יסף ובעד סמאע דלך אלקול אלאול כאן מא דכר מן
אסתהואלהם אמר וכופהם אשדיד ומא חכי מן קולהם
ותאמרו הן הראנו יי וגו' ועתה למה נמות וגו' קרב אתה
ושמע וגו' פתקדם הו גל מן מולוד תאניא ותלקי בקיח
אלדברות ואחדא ואחדא ונול לאספל אלגבל ואסמעהם
איאהא פי דלך אמשחד לעטים והם יבצרון אנואר ויסמעון
אלאצואת אעני חלך אלאצואת אלחי הי קולות וברקים
כארעד וקול שופר חזק וכל מא חגד מן דכר סמאע קולות
כתירה כמא קאל וכל העם ראים את הקולות וגו' אנמא
הו קול שופר ורעור ונחוחא אמא קול יי אעני אלצות
אמכלוק אלדי מנה פהם אלדבור פלם יסמעוה גיר מרה
ואחדא פקט כמא נצת אלחורה וכמא בינא אלחכמים
פי אלמוצע אלדי נבהתך עליה והו אלקול אלדי יצאה
נשמתן בשמעו ואדרך בה שתי הדברות הראשונות ואעלם
אן הדא אקול איצא לים מרתבתחם פיה סוא מע מרתבא
משה רבנו ואנא אנבחק עלי הדא אלסר ואעלמך אנח
אמר מתואתר פי אמלח מעלום ענד עלמאיהא ודלך אן
כל מוצע חגד פיה וידבר יי אל משה לאמר יחרגמה
אנקלום ומלל יי וכדלך וידבר אהים את כל הדברים ומלל
יי ית כל פתגמיה ואמא קול ישראל למשה ואל ידבר
עמנו אלהים פתרגמה ולא יחמלל עמנא מן קדם יי פקד
אבאן לך עליה אלסלאם ען אלגמלח אלחי פעלנאתא

אלנו אלחאני — פצל לג עה

דלך אלצות אלעשים קאל כשמעכם את הקול וקאל קול
דברים אתם שמעים ותמונה אינכם ראים וולתי קול ולם
וקל דברים אתם שמעים וכל מא גא מן סמאע אכלאם
אנמא אלמראד בה סמאע אלקול ומשה הו אלדי יסמע
אכלאם ויחכיה להם הדא הו אלטאהר מן נץ אלחורה
ומן אכתר כלאם אלחכמים זיל לכן להם איצא קולה
מנצוצה פי ערה מואצע מן אמדרשות והי פי אלחלמוד
איצא והי קולהם אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום
יענן אנהא וצלת להם כמתל מא וצלת למשה רבנו ולם
יכן משה רבנו מוצלהא להם ודלך אנ האדין אאצלין אעני
ונד אלאלאה וכונה ואחדא אנמא ידרך דלך באלגטר
אאנסאני וכל מא יעלם בברהאן פחכם אלנבי פיה וחכם
כל מן עלמה סוא לא תפאצל ולא עלם האדיאן אאצלאן
מן גהא אנבוה פקט נץ אלחורה אתה הראת לדעת וגו'
אמא סאיר אדברות פהי מן קביל אמשהוראת ואמקבולאת
לא מן קביל אלמעקולאת ומע מא דכרוא איצא מן דלך
פאן אלדי תסתקל בה אלנצוץ וכלאם אלחכמים הדא הו
אנהם לם יסמעווא גמיע ישראל פי דלך אלמעמד גיר
קול ואחד פקט מרה ואחדה והו אקול אלדי אדרך משה
ופל ישראל מנה אנכי ולא יהיה לך ואסמעהם משה
דלך בכלאמה בתפציר אחרף מסמועה וקד דכרוא
אלחכמים דלך ואסגדוה לקולה אחת דבר אלחים שתים
ו שמעתי וכינוא פי אול מדרש חזית אנהם לם יסמעווא

אלנו אלהאני — פצל לב לג

נהא אלמענו פלם יחצל פי דרגה אלנבוה אלא מן יצלה
ועלי מראתב איצא אלא חרי קולה עלה אל יי אחה
ואחרן נדב ואביהוא ושבעים מוקני ישראל הו עיזם פי
אעלי מרתבה כמא קאל ונגש משה לבדו אל יי והם לא
יגשו ואחרן דונה ונדב ואביהוא דון אחרן ושבעים זקנים
דון נדב ואביהוא וסאיר אלנאם דון האולא עלי חסב
כמאלאתהם ונץ אחכמים זל משה מחיצה בפני עצמה ואחרן
מחיצה בפני עצמה ואד ואנדרג לנא דכר מעמד הר סיני
פלנגבה עלי מא יבין מן אלנצוץ ענד אלתאמל אלחסן
ומן כלאם אלחכמים פי דלך אפעמד כיף כאן פי פצל
מפרד :

פצל לג

יבין לי אן פי מעמד הר סיני לם יכן גמיע אלואצל
למשה הו כלל אלואצל לגמיע ישראל כל לכטאב
למשה וחדה ולדלך גא כטאב עשר הדברות כלל מכאטב
אלואחד אמפרד והו עיזם ינול אלי אספל אלגבל ויכבר
אלנאם במא סמע נץ אלתורה אנכי עמד בין יי וביניכם
בעת ההיא להגיד לכם אח דבר יי וקאל איצא משה ידבר
וחאלהים יעננו בקול וכביאן פי אלמכילתא אן כל דבור
ודבור יעידה להם כמא סמע ונץ אלתורה איצא בעבור
ישמע העם בדברי עמך וגו' דליל אן אלכטאב לה והם
יסמעון אלצות אלעשים לא תפציל אלכלאם וען סמאע

אלנו אלחאני — פצל לב עד

פלא יסכן דלך ענדנא אעני אן ינבי אחדהם אלא כאמכאן
אן ינבי חמארא או צפדעא הדה קאעדחנא אנה לא בר
מן ארחיאן ולאכמאל וחיניד יכון לאמכאן אלדי תתעלק
בה קדרה אלאה ולא יגלטך קולח בטרם אצרך בבטן
ידעתך ובטרם תצא מרחם הקדשתיך לאן הדה חאל כל
נבי לא בר לה מן תהיו שביעי פי אצל גבלתה כמא יבין
ואמא קולח נער אנבי פקד עלמת חסמיה אלעבראניה
זספ הצדיק נער והו אבן תלאתין סנה ותסמיה יהושע
נער והו קד נאהו אלסחין והו קולח פי חין מעשה עגל
ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימוש וגו' ומשה רבנו חיניד
אבן אחדי ותמאנין וגמלה עמרה מאיה ועשרון ועאש יהושע
בעדה ארבע עשרה סנה ועמר יהושע מאיה ועשר פקד
באן אן יהושע חיניד אבן סבע וכמסין סנה אקל דלך
וסמא נער ולא יגלטך איצא מא גא פי אלמוזאעיד פי
קלה אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנוחיכם
לאנה קד פסר דלך ואכבר מא תכון חלך אנבוז פקאל
זקניכם חלמות יחלמון בחוריכם חוזנורת יראו לאן כל
מכבר בניב מן גהז אלחכהן ואלשעזר כאן דלך או מן
גהז ריזא צאדקה פאנה יחסמי איצא נביא ולדלך יסמי
נביא הבעל ונביאי האשרה נביאים אלא תרי קולח
תעאלי כי יקום בקרבך נביא או חלם חלום פאמא
מעמד הר סיני ואן כאנוא כלהם משאחדין אלנאר
אלעשימח סאמעין אלאצואת אלמהולח אלמפועה עלי

אלנו אלהאני - פצל לב

אֶפְלִסְפִי בַעֲיִנָּה אֵלָא פִי שִׁי וְאַחַד וְדִלְךְ אֲנָא נַעֲחַקְדָּ אֵן
אֵלְדִי יַעֲלַח לִלְנַבּוּזָא אֶלְמַתְהִיִּי לְהָא קִדְּ לֹא יִתְנַבָּא וְדִלְךְ
בְּמַשִּׁיזָא אֶלְאֵהִיזָא וְהִדָּא עֲנִדִי הִזְ עִשְׁבָּה אֶלְמַעֲגֻזָּאִת כֻּלְּהָא
וְנֶאֱרַךְ פִי נִסְקָהָא פֶּאן אֵלְאֵמֵר אֶלְטַבִּיעִי אֵן כֹּל מִן יַעֲלַח
בְּחֶסֶב גְּבַלְתָּהּ וְאַרְתַּאן בְּחֶסֶב תְּרַבִּיתָהּ וְתַעֲלִימָהּ סִיתְנַבָּא
וְאַמְמַנוּע מִן דִּלְךְ אֲנַמָּא הִזְ כִּמֵּן מְנַע תַּחֲרִיק יִדְהָ כִירְבַעַם
אוּ מְנַע אֶבְצָאֵר כַּעֲסַכְר מֶלֶךְ אָרֶם עֲנֵד קַצְדָּה אֶלְיִשַׁע
אִמָּא כּוֹן קַאֲעֻדְתָּנָא אֶלְתַּהִיִּי וְאַלְכַּמְאָרְלִי פִי אֶלְכֻלְקִיָּאִת
וְאַנְטֻקִיָּאִת וְלֹא בַד פִּהּוּ קוֹלְחָם אֵין הִנְבּוּזָאִת שׁוּרָה אֵלָא
עַל חֲכָם גְּבוּר וְעַשִּׂיר וְקִדְּ בִינָא דִלְךְ פִי שִׁרְחָ אֶלְמַשְׁנָה
וּפִי אֶתְאֲלִיף אֶכְבִּיר וְאַכְבֵּרְנָא כִּכּוֹן בְּנֵי הִנְבִּיאִים מִשְׁתַּגְּלִין
דְּאִימָא בְּאַלְתַּהִיִּי וְאַמָּא כּוֹן אֶלְמַתְהִיִּי קִדְּ יִמְנַע וְלֹא יִתְנַבָּא
פַּתְעֵלָם דִּלְךְ מִן קַצָּזָא בְּרוּךְ בֶּן נִרְיָה לֵאנָה חֲכַע יִרְמִיָּה
וְרַאצָּה וְעֵלְמָה וְהִיאָהּ וְכֹאן יִטְמַע נַפְסָהּ בְּאַנָה יִתְנַבָּא פִּמְנַע
כִּמָּא קֹאֵל יִגְעִתִי בְּאַנְחָתִי וּמְנוּחָה לֹא מִצָּאִתִּי פִקִּיל לֹחַ
עַלִי יִד יִרְמִיָּה כֹּה תֹאמֵר אֵלִיו כֹּה אִמֵּר יִי וְגוֹ וְאַתָּה
חֲבַקְשׁ לָךְ גְּדוּלוֹת אֵל חֲבַקְשׁ וְלִקְדָּ כֹּאן יִתְסַע אֵן יִקְאֵל
בֹּאן חִדָּא תַּצְרִיחַ בֹּאן אֲנַבּוּזָא פִי חֶק בְּרוּךְ גְּדוּלוֹת וְכִדְלָךְ
כֹּאן יִקְאֵרְלִי אֵן קוֹלָה גַּם גְּבִיאִיָּה לֹא מִצָּאוּ חוּזָן מִיִּי מִן
אַגֵּל כּוֹנָהִם פִי אֶלְגָּלוֹת כִּמָּא גְּבִין לִכְן גְּנֵד נִצּוּצָא כְּתִירָה
מִנְהָא נִצּוּץ כְּתִב וּמִנְהָא כֻּלָּם חֲכָמִים כֻּלְּהָא מִסְתַּמְרָה
עַלִי הִדָּה אֶלְקַאֲעֻדָּהּ וְהִי אֵן אֶלְלַח יִנְבִּי מִן שִׁא מַחִי שִׁא
לִכְן לִלְכַּמְלִי אֶפְאֲצֵל פִי אֲנִיאָה אִמָּא אֲנִהָאֵל מִן אַעֲזָאִם

נאדלא כביר אלסן או צגיר אלסן לכנהם ישחרטון פיה
 איצא כיריז מא וצל אחיז אכלאק לאן אלנאם אלי הדח
 אנאז מא קאלוא אנה קד ינבי אללה רגלא שרירא אלא
 כאן ירדה כירא אולא בחסב הדא אלראי . ואלראי
 אלחאני ראי אלפלאספז והו זאן אלנכוז כמאל מא
 פי טביעז אלנאסאן ודלך אלכמאל לא יחצל ללשכץ מן
 אלנאם אלא בעד ארחיאץ יכרג מא פי קוזז אנוע ללפעל
 אן לס יעק ען דלך עאיק מזאני או סבב מא סן כארג
 נחכס כל כמאל ימכן וגודה פי נוע מא פאנה לא יצה
 וגד דלך אלכמאל עלי גאיתח ונהאיתח פי כל שכץ מן
 אשכאץ דלך אלנוע בל פי שכץ מא ולא בד צרורה ואן
 כאן דלך אלכמאל ממא יחתאג פי חצולה למכרג פלא
 בד מן מכרג ובחסב הדא אלראי לא ימכן אן יתנבא
 אנאהל ולא יכון אאנסאן ימסי גיר נבי ויצבח נביא כמן
 יגד וגדז בל יכון אלאמר הכדא ודלך אן אשכץ אפאצל
 אלכאמר פי נטקיארתח וכלקיארתח אדא כאנת קוֹתח
 אלמחכילז עלי אכמר מא רתכון ורתהיא אלחהיו אלדי
 סחסמעה פאנה יתנבא צרורה אד הדא כמאל דזו לנא
 כאלמבע ולא יצה בחסב הדא אראי אן יכון שכץ יצלח
 ללנכוז ויתהיא לחא ולא יתנבא אלא מא יצה אן יגחדי
 שכץ צחיה אלמזאג בגדא מחמוד פלא יתולד מן דלך
 אלגדא דם גיד ומא אשבה הדא . ואלראי אלחאלת
 וזו ראי שריעחנא וקאעדז מדהבנא דזו מתל הדא אראי

אליום ותעטימה כמא קאל על כן ברך יי את יום השבת
ויקדשוהו הדא ריו אלמעלול אלתאבע לעלה כי ששר
ימים וגו' אמא תשריענא בה ואמרנא נחן בחפשה פהו
מעלול תאבע לעלה כוננא עבדים במצרים אלדי לם נכן
נכדם באכתארנא ומרזי שינא ולא נסתטיע אלעטלה
פשרענא באלעטלה ואלראחח לנגמע אמרין אעתקאה
ראי צחיה והו חדת אלעאלם אלדאל עלי וגוד אלאלאה
באול כאטר ואסהל גטר ותדכר אפצאל אללה עלינא פי
אראחתנא מתחת סבלות מצרים פכאנה אפצאל עאם פי
צחיה אלראי אלנטרי ועלאח אלחאל אלגסמאני :

פעל לב

ארא אלנאם פי אלנבוה כאראיהם פי קדם אלעאלם
וחדותה אריד בדלך אנ כמא אנ אלדין צח ענדהם
וגוד אלאלאה להם תלתה ארא פי קדם לעאלם וחדותה
כמא בינא בדלך אלארא איצא פי אלנבוה תלתה ולא
אערג עלי ראי אפיקורום לאנה לא יעתקד וגוד אללאח
פנאהיך אנ יעתקד נבוה ואנמא אקצד לדכר ארא מעתקד
אלאלאה אלראי אלאל וזה ראי גמהוד אלנאהליח
טמן יצדק באלנבוה ובעץ עואם שריעתנא איצא יעתקדת
וזה אנ אללה תעאלי יכתאר מן ישא מן אלנאם פינביח
זיבעתה לא פרק אנ יכון דלך אלשכץ ענדהם עאלמא או

אלנו אלהאני - פצל ל לא עב

חאכם וזי מחכומה לים במעני אלאסתילא אד דלך דו
מעני קונה ואנמא דו במעני אעתבאר חטה תעאלי פי
אנוד וחטהא פאנה אאלאה לא הי מעני אסמא פאעלם
הדא. והיה אלקאדיר חנא מע מא חקדם ומע מא יאחי
פי הדא אלמעני כאפיה בחסכ גרץ אלמקאלח ובחסכ
אלנאמר פידה :

פצל לא

לעלה קד חבין לך אלעלה פי תאכיד שריעה אלסכת
וכונהא בסקילה וסיד אלנבין קחל עליהא
וזי תאלתה וגוד אלאלאה ונפי אלחגויה אד אלנהי ען
עבארה סוארה אנמא דו לתקריד אלחוחיד וקד עלמרת
מן כלאמי אן אארא אן למ חכן להא אעמאל תתבתחא
וחשדורחא וחכלדהא פי אגמהור למ חבק פלדלך שרענא
בתפציל הדא אליום חתי תתבת קאערה חדת אלעאלם
וחשדור פי אלוגוד אדא עטל אלנאם כלהם פי יום ואחד
פאדא סיל מא עלה דלך כאן אלגואב כי ששת ימים
עשה יי וקד גא פי חדה אלשריעה עלתאן מכתלפתאן
לאנהמא למעלולין מכתלפין ודלך אנה קאל פי עלה
חעשים אסכת פי עשר הדברות אלאולי קאל כי ששת
ימים עשה יי וגו' וקאל פי משנה חורה וזכרת כי עבד
היית במצרים על כן צוך יי אלהיך לעשות את יום השבת
ודא צחיה לאן אלמעלול פי אלקול אלאול דו חשריף

אלגז אלהאני - פצל ל

ואנה לס יצה אלוגוד אלא לשח כי שח לי אלהים זרע
אחר פקד צח הדא . וממא יגב אן תעלמה ותחנבה עליה
קולה ויקרא האדם שמורת וגוי אעלמנא אן אללגאר
אצטלאחיה לא טביעיה כמא קד טן דלך . וממא יגב
אן תעחברה הדא לארבעה אלפאט אלחי גאח פי נסבה
אלסמא ללה והי ברא ועשה וקנה ואל קאל ברא אלהים
אח השמים ואח הארץ וקאל ביום עשות יי אלהים ארץ
ושמים וקאל קונה שמים וארץ וקאל אל עולם וקאל אלחי
השמים ואלחי הארץ אמא קולח אשר כוננחה וטפחה
שמים ונוטה שמים פכל הדא יעמהא עשה אמא לפטה
יצירה פמא גאח לאנה יטהר לי אן איצירה אנמא חקע
עלי חשכיל וחכטיט או ערץ מן אערראץ אלאכרי איצא
אד אלשכל ואלחכטיט איצא ערץ ולדלך קאל יוצר אור
לאנה ערץ ויוצר הרים משכלהא וכדלך ויוצר יי אלהים
וגוי אמא הדא אלוגוד אלכציץ בגמלא אעאלם אלדי חו
לסמא ואלארץ פאטלק עליה ברא לאנה ענדנא איגאד
מן עדם וקאל איצא עשה לצורהא אנועיה אלחי אעטית
אעני טבאיעהא וקאל פיהא קנה לאסתילאיה תעאלי
עליהא אסתילא אלסיד עלי עבדה ולדלך חסמי אדון כל
הארץ והאדון ולמא לא יכון אדון אלא באן יכון לה קנין
והדא ינחו נחו אעתקאד קדם מאדא מא אסתעמל פיהא
לפטה ברא ועשה פאמא אלחי השמים וכדלך אל עולם
פחו באעתבאר כמאלה תעאלי וכמאלהא פחו אלהים אי

אלנז אלהאני — פצל ל

עא

והו גאלב להא בעקב פהדא איצא בין . ומן אלאקאויר
איצא אלעניבה אלהי טאהרהא פי גאיה . אשנאעה ואדיא
פהמת פצול הדיא אלקאלא חק פהמהא הענב מן חכמה
הדא אלמתל ומטאבקתה ללוגור והו קולהם משבא נחש
על חוה השירל בה זוהמא ישראל שעמדו על הר סיני
פסקה זוהמתן גוים שלא עמדו על הר סיני לא פסקת
זוהמתן פחדבר הדא איצא . וממא יגב אן העלמה
קולהם עץ החיים מהלך חמש מאות שנה וכל מימי
בראשית מתפלגין מתחתיו וכינוא פי דלך אן אלגרין
בהדא אלמקדאר דו גלט גרמה לא אמחדאד אנצאנה
קאלוא לא סוף דבר נופו אלא קורתו מהלך חמש מאות
שנה ושרח קורתו גלט כשבהא אקאימה וחדא אתחמים
מנהם לאתמאם שרח אלמעני וכיאנה פקד באן הדא .
וממא יגב אן העלמה איצא קולהם עץ הדעת לא גלה
הקביא אותו אילן לאדם ולא עתיד לגלותו והדא צחית
אד טביעה אונור כדלך אקתצת . וממא יגב אן העלמה
קולהם ויקח יי אלהים את האדם עלה אותו ויניחהו בגן
עדן הניח לו לם יגעלוא הדא אלנץ לשילח מן מכאן וחטה
פי מכאן אלא תרפיע מרתבה וגורה פי הדיא אלמוגוראת
אלכאינה אלפאסדה ואקרארה עלי חאלא מא . וממא
יגב אן העלמה איצא ותחנכה עליה ונה אלחכמה פי
חמיה ולדי אדם קין והבל וכוון קין הו אקאתל להבל
בשדה ואנהמא גמועא חלפא ואן כאן אמחל אמחגלב

אתנאן בנהה מא והמא ואחד כמא קאל עצם מעצמי ובשר
 מבשרי וואד דלך תאכידא בקולה אן אלאסמיה עליהמא
 גמיעא ואחרה אשה כי מאיש לקחה זאת ואכד אחתאדהמא
 וקאל ודבק באשתו והיו לבשר אחד. פמא אשד גהל מן
 לא יפהם אן הדא בלה למעני צרודה פקד באן הדא
 וממא יגב אן תעלמה מא בינוה פי אמדרש ודלך אנהם
 דכרוא אן אלנחש מרכוב ואנת באן קדר גמל ואן ראכבת
 הו אלדי אגוי חוה ואן אראכב באן סמאל והדה אלאסמיה
 הם יטלקונהא עלי אשטן תגדהם יקולון פי עדח מואצע
 אן אלשטן אראד אן יעתר אברהם אבינו חתי לא יגיב
 אלי תקריב יצחק וכדלך אראד אן יעתר יצחק חתי לא
 יטיע אבאה ודכרוא איצא פי חדה אקצח אעני פי אעקידה
 קאלוא בא סמאל אצל אבינו אברהם אמר לו מה פכא
 הובדת לבך וגוי פקד באן לך אן סמאל הו אלשטן והדה
 אלאסמיה איצא למעני כמא אן אסמיה אלנחש למעני
 וקאלוא פי מגיה לכרע חוה היה סמאל רוכב עליו והקיביה
 שוחק על גמל ודוככו . וממא יגב אן תעלמה ותחנבה
 עליה כון אנחש למ יבאשר אדם בוגה ולא כלמה ואנמא
 כאנת מחאורתה ומבאשרתה לחורת ובתוסט חוה תאלי
 אדם ואהלכה אלנחש ואלעדאוו אלכאמלה אנמא הי
 חאצלה בין אלנחש וחוה ובין זרעו וזרעה ולא שך אן
 זרעה הו זרע אדם ואגרב מן הדא ארתבאט אנחש בחור
 אעני זרעו בזרעה ראש ועקב וכונהא גאלכה לה בראש

קולה לצביונם מן צבי היא לכל הארצות. פאעלם הדיא
 איצא פהו אצל כביר קד צח ובאן. וממא יגב אן העתברה
 גרא כונה דכר כלק אדם פי ששת ימי בראשית וקאל
 זכר ונקבה ברא אותם וכתם אלכלק כלה וקאל ויכלו
 השמים והארץ וכל צבאם תם אפתח אפתחא אכר
 לכלק חוה מן אדם ודכר עץ החיים ועץ הדעת וחדית.
 אלנחש ותלך אלקצה וגעל הדיא כלה אנה יכאן בעד אן
 געל אדם פי גן עדן וכל אלחכמים זיל מגמעון אן הדיא
 אלקצה כלהא כאנת יום אלגמעא ואנה לם יתגיר אמר
 מנה בעד ששת ימי בראשית פלדלך לא יסתשנע שי מן
 תלך לאמור כמא קלנא אנה אלי אלאן לם תחצל טביעה
 מסתקרה ומע הדיא קד דכרוא אשיא סאסמעהא לך
 מלחקטא מן אמאכנהא ואנבהך איצא עלי אשיא כמתל
 מא נבהונא הם זיל ואעלם אן הדיא לאשיא אלתי אנכרהא
 לך מן בלאם אלחכמים אנמא הי אקאויל פי גאיה אלכמאל
 בינא אחאויל ללדי דכרוהא לה מחכמא גרא פלדלך לא
 אבאלג פי שרחהא ולא אבסטהא לאן לא אכון מגלה
 סד לכן דכרי להא בתרתיב מא ובתנביה יסיר יכפי פי
 פחמהא למתלך פמן דלך קולהם אן אדם וחווה כלקא
 מעא מתחדין שחרא לשהר ואנה קסם פאכר נצפה והו חווה
 וקבל בה וקולה אחת מצלעותיו יעני אחד שקיה ואסתדלוא
 מן צלע המשכן אלדי תרגמתה סטר משכנא וכדיא
 קאלוא מן סטרוחי פאפהם כיף כאן אלחביין אנהמא

אלנו אלהאני - פעל ל

לכנה לים בנאיה מקצודה לאסתמראר אלונוד פיקאל פיה
כי טוב כל לצרורה לזמת לתנכשף אארץ פאפהם הדיא.
וממא יגב אן תעלמה אן אחכמים קד בינוא אן אלעשב
זאשגאר אלתי אנבתהא אללה מן אארץ אנמא אנבתהא
בעד אן אמטר עליהא ואן קולה ואד יעלה מן הארץ ונו'
אנמא הו וצף אלחאלה אלאולי אלתי כאנת קבל חדשא
הארץ דשא ולדלך תרגם אנקלום וענגא הוה סליק
מן ארעא ובין הו דלך מן אלנץ לקולה וכל שיח השדה
טרם יהיה בארץ פקד באן הדיא . וקד עלמת איהא אנאטר
אן אורל אסבאב אלכונ ואלפסאד בעד אלקוי אלפלכיה
אלצו ואלטלאם למא יתבעהמא מן אלהר ואלברד ובחרבה
אלפלך תכתלט אלסמקסאת ובאלצו ואלטלאם יכתלף
אמתזאגהא ואול אמתזאג יחדת מנהא אלככאראן אלדאן
המא אול אסבאב אלאתאר לעלויז בלהא אלתי אלמטר
מנהא והמא איצא אסבאב אלמעאדן ובעד דלך תרכיב
אנבאת ובעד אלנבאת אלחיואן ואכר תרכיב הו אאנסאן
ואן אלטלאם הו טביעה ונוד אלעאלם אספלי כלה ואלצו
טאך עליה חסבך אן בעדם אלצו תבקי אחאלה אמסתקרה
והכדא גא אלנץ פי מעשה בראשית עלי הדיא אלתרתיב
סוא לם יגאדר שיא מן הדיא . וממא יגב אן תעלמה
קולהם כל מעשה בראשית לקומתן גבראו לדעתן גבראו
לצביונם גבראו יקול אן כל מא כלק אנמא כלק עלי
כמאל כמיתה ועלי כמאל צורתה ובאחסן אעראצה והו

ופדמח כל מא חברהן פי אלא־תאר וחטלעת עלי כל מא
 קאלח אנאם פי כל שי מנהא . וממא ינבגי אן תעלמה
 ותחנבה עליה אלעלה אלת־י מן אגלהא לם יקל פי איום
 אלתאני כי טוב וקר עלמה אקאויל אלחכמים זל אלהא
 קאלוהא פי דלך עלי גהה אדרש אחסנהא קולהם לפי
 שלא שלמה מלאכה המים ועלה דלך איצא עגדי בינח
 גרא ודלך אנה כלמא דכר אמרא מן אמור אונוד אחאדתה
 אלמוגודה עלי אלאסחמראר אלהאימה למסתקרה קאל
 פי דלך כי טוב והרא אלקיע ואלשי אלדי עליה אלדי
 סמי מים אלאמר פיה מן לכפא כמא תראה ודלך אנה
 אן אכר עלי טאהרה בגליל אנטר כאן אמרא גיר מוגוד
 אצלא לאן לים תם גסם אכר גיר אלאסטקסאר ביננא
 ובין אסמא אלהניא ולא תם מא פוק אלהוא ונאחיק אן
 חביל מתכיל אן הדיא אלקיע ומא עליה דו פוק אסמא
 פוכון אלאמר אשד אסתנאעא ואבעד ען אן ידרך ואן
 אכר עלי באטנה ומא אריד בה כאן אשד כפא־א לאנה
 וגב אן יכון מן אלאסראר אלמכתומה חתי לא יעלמה
 אגמהור פאמר דו הכרא כיה יסוג אן יקאל פיה כי טוב
 ואנמא מעני כי טוב אנה טאהר אלמנפעה ובנהא פי
 ועד הדיא אונוד ואסתמהארה ואמא אלאמר אלכפי־אמעני
 אלדי טאהרה גיר מוגוד כדלך פאי מנפעה פיה טאהרה
 ללנאם חתי יקאל פיה כי טוב ולא בד לי אן אוידך ביאנא
 ודלך אן הדיא ואן כאן גוא בבירא גרא מן אלמוגודאר

אלנו אלהאני — פצל ל

חכֹּן כמא קאלוא חוגלדה טפה האמצעית וקולה איצא
ויקרא אלהים לרקיע שמים עלי מא בינת לך ליבִין
אשתראך אסם ואן לים שמים אַמקול אולא פי קולה
אַת השמים ואת הארץ הי הדה אַלתי פֻמִית שמים ואכֹר
הדא אַמעני בקולה על פני רקיע השמים ליבִין אן ארקיע
גיר אלשמים ומן אגל הדא אַשתראך פי אַלאסמיה קד
יִסְמִי איצא אלשמים אַלחקיקיה רקיע כמא אסמי ארקיע
אַחִיקי שמים והו קולה ויתן אותם אֵהים ברקיע השמים
וחבִין איצא בהדא אַלקול מא קד תברחן מן כון אכּואכב
כלהא ואלשמים ואלקמר מרכוזאת פי אַפלך אד לא כלא
פי אַלעאלם וליסת עלי סטח פלך כמא יחכִיל אַלגמהור
מן קולה ברקיע השמים ולם יקל על רקיע השמים פקד
באן אן מאדה מא כאנת משתרכֹה וסמֹאהא מים חֹה
אַנפצלרת בתלת צור וצאר מנהא שי ימים וצאר מנהא
שי רקיע וצאר מנהא שי פוק דלך אַלרקיע והדא כלח
כארנֹא ען אַארץ פקד אכֹר פי אַאמר מאכֹדא אכֹר לאַמרֹאר
עגיבֹה אַמא אן כון דלך אַלדי פוק אַלרקיע סמי מאֹא פי
אַאסמיה פקט לא אנה הדא אַלמא אַלנועי פקד קאלוח
אַלחכמים זל איצא קאלוא פי קולהם אַרבעה נכנסו
לפרדם וגו' אַמר להם ר' עקיבא כשאתם מגיעין לאבני
שיש טהור אל תאמרו מים מים שכך בחוב דובר שקרים
לא יכון לנגד עיני פאעחברֹ אן כנת מן אהל אַאעחבאר
בם בִין בהדה אַקולה וכיף כשא אַאמר כלח אַדא תאַמלחת

מְצִיחַ בל שפאפּה ולו כאנת אלנאר אלסמטקסיח מְצִיחַ
לראינא אלנו כלה באלליל מלחהבא נארֹא וקד נא
דכרהא עלי אוצאעהא אלטביעיח אלארץ ופוקהא אלמאִי
ואהוא לאזק באמאִי ואנאר פוק אהוא לאן בתכציעה אהוא
על פני המים יכון אחשך־אדי על פני תהום פוק ארוח בלא
שך ואלדי אונב אן יקול רוח אהים לכונה פרצאה מתחרכה
אעני מרחפת וחרכה אריח אבדא מנסוכה ללה ורוח נסע
מאח יי נשפת ברוחק ויהפך יי רוח ים והדא כתיר ולמא
כאן אחשך־אלמקול אולא אלדי הו אסם אלסמטקס גיר
אלחשך־למקול אכירא אלדי הו אלטלאם אכד אן יבין
ויפעל פקאל ולחשך קרא לילה עלא מא בינא פקד באן
הדא . וממא יגב אן העלמה אן קולה ויבדל בין המים
ועל לים הו פעל באמוצע אן צאר הדא פוק והדא אספל
ומביעתהמא ואחרה ואנמא שרחה אנח פעל בינהמא
באלפעל אלטביעי אעני באלצורה וגעל בעץ דלך אלדי
סמאח מאִא אולא שיא אכר בצורה טביעיח אבסה וגעל
בעצה בצורה אכרי והדא הו אלמאִי ולדלך איצא קאר
ולמקוה המים קרא ימים פקד צרֹח לך אן דלך אלמים
אלאול אלמקול פיה על פני המים מא הו הדא אלדי פי
אלימים בל בעצה פֿעל בצורה מא פוק אלהוא ובעצה הו
הדא אלמאִי ויכון קולח ויבדל בין המים אשר מתחת
לדקיע וגי מתל קולח ויבדל אהים בין האור ובין החשך
אלדי הו באלפעל פי צורה מא ואלרקיע נפסח מן אלמאִי

אלנו אלהאני - פעל ל

ללחכמים ויל פי בראשית רבה קאלוא פי אלאור למדכור
פי אלתורה אנה נברא ביום ראשון קאלוא בהדא אלנץ
הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון ולא תלאן עד יום
רביעי פקד וקע אלתצריח בהדא אלגרץ . וממא יגב אן
תעלמה אן ארץ אסם משתרך יקאל בעמום וכצוץ אמא
בעמום פעלי כל מא דון פלך אלקמר אעני לאסטקסאת
אלארבעה ויקאל בכצוץ עלי אלואחד אלאכיר מנהא והו
אלארץ דליל דלך קולה והארץ היתה תהו ובהו וחשך
על פני תחום ורוח אלהים וגו' פקד סמי כלהא ארץ תם
קאל ויקרא אלהים ליבשה ארץ והדא איצא סר עטים
מן לאסראר אנה כל מא תגדה יקול ויקרא אלהים לכך
ככה אנמא הו ליפעלה מן אלמעני אלאכר אלדי אשרך
בינהמא פיה הדא לאסם ולהדא שרחת לך הדא לפסוק
פי בדאח כלק אללה אלעלו ואלספל פיכון ארץ אסקול
אולא הו אלספל אעני לאסטקסאת לארבעה ואלסקול
ענתא ויקרא אלהים ליבשה ארץ הי אלארץ וחדהא פקד
באן הדא . וממא יגב אן תעלמה אן לאסטקסאת לארבעה
דכרת אולא בעד אסמא אלדי קלנא אן אסם ארץ אול
ידל עליהא לאנה דכר ארץ ומים ורוח וחשך וחשך הו
אלנאר לאסטקסיה לא חטן גיר דלך קאל ודבריו שמעת
מתוך האש וקאל כשמעכם את הקול מתוך החשך וקאל
כל חשך טמון לצפוניו תאכלהו איש לא נפח ואנמא
סמירת אלנאר לאסטקסיה בהדא לאסם לכונהא גיר

ודא אשנע מן אלאול ואנת תחאמל מא צעב עליהפא
 וזו וגור ומאן קכל וגור הדה אשמש וסיבין לך חל הדה
 אלדי אשכל עלי האדין ען קריב אלהם אלא אן כאן יריד
 האדאן אן יקולא אנה לא בד מן סדר זמנים קדימא
 פהא הו אעחקאד אלקדם וכל מתשרע יחאשא ען. הדה
 וסא הדה אלקולה ענדי אלא נשיר קולה ר' אליעזר שמים
 מחיכן נבראו ובאלגמלה לא. חנשר פי. הדה אלמואצע
 לקל מן קאל קד אעלסתך. באן קאעדה אלשריעה. כלהא
 אן אללה אונד אלעאלם לא מן שי. פי גיר מבדא זמאני
 כל אומאן מכלוק אד הו תאבע לחרכה אלפלך ואלפלך
 מכלוק. וממא יגב אן תעלמה אן כלמה את אלמקולה
 פי קולה את השמים ואת הארץ קד צרחוא אלחכמים פי
 עדה מואצע אנהא במעני מע יענון בדלך. אנה כלק מע
 אלסמאואת כל מא פי אלסמא ומע אלארץ כל מא פי
 אלארץ וקד עלמת תביינהם אן אלסמא. ואלארץ כלקא
 מעא לקולה קרא אני אליהם יעמדו יחדו. פיכון אלכל
 כלק מעא וותבאינת אשיא כלהא אולא חתי. אנהם
 מתלוא דלך באכאר בדר חבא מכתלפא פי אארץ פי.
 דקיקה ואחדה פנגם בעצהא בעד יום זבעצהא. בעד יומין
 ובעצהא בעד. תלתה ואלוראעה. כלהא כאנת פי סאעה
 ואחדה ובחסב הדה אלראי אצחיה בלא שך. ינחל אלשך.
 אלדי אונב לר' יהודה בר סימון אן יקול מא קאל וצעב
 עליה באי שי קדר יום ראשון ויום שני. ושלמי. ובביאן

יתקדמה באלזמאן כמא יקאל אן אלקלב מבדא אחיואן
 ואלאסטקם מבדא מא הו לה אסטקם וקר יטלק איצא
 עלי הדיא אלמעני אנח אול ואמא אלאול פקר יקאל
 ערי אלמתקדם באלזמאן פקט מן גיר אן יכון דלך
 אמתקדם באזמאן סבבא ללמתאכר מן בעדה כמא יקאל
 אול מן סבן חדה אדאר פלאן ובעדה פלאן ולא יקאל
 אן פלאנא מבדא פלאן ואללפט אלדי ידל עלי אלאול פי
 לגסנא הו תחלה תחלת דבר יי בהושע ואלדי ידל עלי
 אמבדא ראשית לאנה משתק מן ראש אלדי הו מבדא
 אחיואן בחסב וצעה ואלעאלם לם יכלק פי מבדא זמאני
 כמא בינא אד אזמאן מן גמלה אמכלוקאת פלדלך קאל
 בראשית ואלבא במעני פי פתרגמא הדיא אפסוק אחקיקיה
 הכדיא פי בדאח כלק אללח אלעלו ואלספל הדיא הו
 אלחפסיר אלדי יטאבק אלחדות אמא מא חגדה מנצוצא
 לבעץ אחכמים מן אתבאת זמאן מונוד קבל כלק אעאלם
 פמשכל גדיא לאן הדיא הו ראי ארסטו אלדי בינרת לך
 אלדי ירי אן אזמאן לא יתצור לה אול והדיא שניע ואלדי
 דעא אקאילין אלי הדיא אלקול למא וגדוא יום אחד ויום
 שני וחמל קאיל הדיא אלקול אלאמר עלי פאהרה וזעם
 אנה אדיא לם יכן תם פלך דאיר ולא שמס פבאי שי
 קדר יום ראשון פקאלוא בהדיא אלנץ יום ראשון אמר
 רבי יחודה ביד סימון מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן
 אמר ר' אבחו מכאן שהיה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן

מֵא אֵן יִפִּיצָה עֲלִי גִירָה כִּמָּא נִבִּין פִּי פִּעוּל תֵּאֲחִי פִי אֲנִבּוּז
צֹאֵר כֹּל עֲאֵלִם טִפֶּר בִּפְהֵם שִׁי מִן הֹדָה אֱלֹאסְרֹאֵר אִמָּא
מִן נִטְרָה אִו מִן מִרְשַׁד אֲרִשְׁדָּה לְדִלְךָ לֹא בַד לָהּ אֵן יִקּוּל
שִׂיא וְאַחְצִירִיחַ מִמִּנּוּעַ פִּילּוֹחַ פִּקֵּד וְקַע מִן תֵּלֶךְ אֲתִלּוּיַחֲאֲת
וְאַתְגִּבִּיהֲאֲת וְאַשְׁאֲרָאֲת כְּתִיר פִּי אֶקֶאוּל אֲחֻכְמִים זֵיל
לֵאחֲאֵד מִנְהֵם אִיצָא לִכְנֵהָא מִכְתִּלְטָהּ פִּי אֶקֶאוּל אֲכָרִין
וְפִי אֶקֶאוּל אֲכָרִי פִלְדִּלְךָ תְּגִרְנִי דֵאִימָא פִי הֹדָה אֲסִתְרִים
אֲדִכְרִי אֶקּוּלּוֹחַ אֱלֹואֲחֻדָּה אֱלֹחִי הִי עֲמִדָּה אֱלֹאמֵר וְאַתְרֵךְ
מֵא מִוִּי דִלְךָ לִמֵּן יִצְלַח אֵן יִתְרֵךְ לָהּ . אֲמִקְדַּמָּה אֲתֵאֲנִיָּה
אֵן אֱלֹאנְבִיא כִּמָּא קִלְנָא יִכְאֲטִבּוֹן בֵּאלֹאסְמָא אֲמִשְׁתַּרְכָּהּ
וְכֵאסְמָא לִים אֲלִקְצַד בֵּהָא מֵא חֲדָל עֲלִיהָ בִּמְתֵאלֵהָ אֱאוּל
נֵל יִדְכֵר דִּלְךָ אֲאֵסִם מִן אֲגֵל אֲשִׁתְקֹאקֵם מֵא מִתֵּל מִקֵּל
שִׁקֵּד לִיסְתַּדֵּל מִנָּה עֲלִי שׁוֹקֵד אֲנִי וְגוֹ כִּמָּא סִנְבִין פִּי פִּעוּל
אֲנִבּוּז וּבְחִסְבִּי הִדֵּא אֲלִמְעֵנִי קִיל פִּי אֲלִמְרַכְבָּה חֲשַׁמֵּל
כִּמָּא בִּינֵיָּה וּכְדִלְךָ רִגֵּל עֵגֵל וְנַחֲשָׁת קִלֵּל וּכְדִלְךָ קוּל
זִרְיָה וְהִתְרִים תִּירִי נַחֲשָׁת וְגִיר דִּלְךָ מִמָּא קִיל . וּבַעַד הֵאֲתִין
אֲמִקְדַּמְתִּין אֲחִי בֵּאלְפֶעַל אֲלֵדִי וְעִדְנָא בָּה :

פֶּעַל ל

אֲעֵלִם אֲנִי פֶרֶק בֵּין אֱלֹאֵל וְאַלְמִבְדָּא וְדִלְךָ אֵן אֲמִבְדָּא
חִו מוֹנֵד פִּי מֵא חִו לָהּ מִבְדָּא אִו מַעָה וְאֵן לָם

מן אפתיאח פי חק אלאה מא קד בינאה • ואד ואנחוי
 אלקול אלי הדא פלנאחי בפצל נדכר פיה איצא בעץ
 חנביהאח עלי נצוץ גאח פי מעשה בראשית אד אלגרץ
 אלאול פי הדה אלמקאלה אנמא כאן חביין מא ימכן
 חביינה מן מעשה בראשית ומעשה מרכבה בעד אן נקדם
 מקדמתין עאמחין • אחדאהמא הדה למקדמה וחי אן כל
 מא דכר פי מעשה בראשית פי אהורה לים הו כלה עלי
 טאהרה עלי מא יחכיל מנה אגמהור לאנה לו כאן לאמר
 כדלך למא צן בה אהל אלעלם ולא אטנבוא אלחכמים
 פי אכפאיה ומנע אלהית פיה פי אגמהור לאן חלך
 אלפואהר מודיה אמא לפסאר חכיל עטים וחטרק ארא
 סוי פי חק אלאה או להעטיל מחץ וכפר בקואעד אשריעה
 פאלצואב אלאצראב ען אעתבארהא במגרד אלכיאל
 ואלתערי ען לעלום ולים כמא יפעל ארדשנין ואלמפסרון
 אמסאכין אדין טנוא אן מערפא שרח אלפאט הו לעלם
 וחכתיר אלכלאם וחטוילה זיארה ענדהם פי אלכמאל
 ואמא אעתבארהא בחקיקא אלעקל בעד אלכמאל פי
 אלעלום אלברהאניה ומערפא אלאסראר אנבויה פלאום
 לכן כל מן ערף מן דלך שיא פלא ינבני לה אשהארה כמא
 בינת מראח פי שרחנא ללמשנה וכביאן קאלוא מתחלת
 הספר ועד כאן כבוד אלהים הסתר דבר וקאלוא הדא פי
 אכר מא דכר ביום הששי פקד חבין מא קלנאה לכן למא
 כאן לאמר אלאחי מונבא צרורה לכל מן אדרך כמאלא

ולך אלוֹקת אלדי גרק פיה אַמַצְרִיוֹן וּדְלַךְ אַלְמַאי כְּאַצְחָ
 פִּאנָה יִנְקָסָם וְקַד נִבְהַתְךָ עָלֵי רוּחַ הָדָא אִקּוּל וְאֵן דְּלַךְ כְּלָה
 הִרְבּ מִן אֶסְתְּגִדָּאד שִׁי הִנָּאךְ קִיל אִמַּר רַבִּי יוֹנָתָן חֲנַנִים
 הִתְנָה הַקִּיבָּה עִם הַיָּם שִׁיחָא נִקְרַע לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל הָדָא הִיא
 וְיֵשֶׁב הַיָּם לִפְנוֹת בִּקְר לֵאחֲתָנוּ אִמַּר ר' יִרְמְיָה בֶּן אֶלְעָזָר
 לֹא עִם הַיָּם בְּלִבְד הִתְנָה הַקִּיבָּה אֵלֹא עִם כָּל מָה שֶׁנִּבְרָא
 בְּשֵׁשֶׁת יָמֵי בְּרֵאשִׁית הָדָא הִיא אֲנִי יְדִי נָטוּ שָׁמַיִם וְכָל
 צִבְאִים צוֹיִתִּי צוֹיִתִּי אֵת הַיָּם שִׁיקְרַע אֵת הָאוֹר שְׁלֹא חוֹיֵק
 לַחֲנִיָּה מִיִּשְׂאֵל וְעֹזְרִיהָ אֵת הָאֲרִיֹּת שְׁלֹא יוֹיִקוּ לְדִנְיָאֵל
 אֵת הָרֶג שִׁיקִיָּא אֵת יוֹנָה וְהוּ אֶלְקִיָּאם פִּי סְאִירָחָא סְקַד
 כֹּאן לֶךְ אֶלְאִמַּר וְחִלְכֵץ אֶמְדַּהֵב וּדְלַךְ אֲנָא נֹאמֶק אֶרְסָטוּ
 פִּי אֲנַצֵּף מִן רֵאִיָּה וְנַעֲתַקְדָּא אֵן הָדָא אֶלּוֹגֵד אֲבָדִי סְרַמְדִּי
 עָלֵי הָדָא אֶלְטִבִּיעָה אֵלְתִּי שְׂאֵהָא תַעֲאֵלִי לֹא יִתְגִּיר מִנְהָא
 שִׁי בִּזְנָה אֵלֹא פִּי גִזְאִיָּה עָלֵי גִרְהָ אֶלְמַעְגֹּז וְאֵן כֹּאן לֹחַ
 תַּעֲאֵלִי אֶקְדֵּרָה עָלֵי חֲגִיירָה כְּלָה אוֹ אַעֲדָמָה אוֹ אַעֲדָאם
 אִי טִבִּיעָה שֹׁא מִן טִבִּאִיעָה לִכְנָה לֹחַ אֶפְתַּחָא וְלֹם יִכֵּן
 חָם שִׁי מוֹגֵד. אֶצְלָא אֵלֹא אֶלְלָה וְחִכְמַתָּה אֶקְחָצָה אֵן יוֹגֵד
 אֶלְכֵּלֶק חֵין אֹוְגֵדָה וְאֵן לֹא יַעֲדָם הָדָא אֶלְדִּי אֹוְגֵד וְלֹא
 חֲגִירָה לֹחַ טִבִּיעָה אֵלֹא פִּי מֹא שֹׁא מִן גִּזְאִיָּתָה מִמָּא קַד
 עֶלְמִנָּאָה וּמִמָּא לֹם נַעֲלָמָה מִמָּא סִיֵּאֲתִי הָדָא רֵאִינָא
 וְקֶאֱעֵדָה שְׂרִיעֲתָנָא וְאַרְסָטוּ יְרִי אֲנָה מִתְּלִי מֹא הוּ אֲבָדִי
 וְלֹא יִפְסֹד כְּדִלְךָ רֵזוּ אֹוְלִי וְלֹא חֲכוֹן וְקַד קִלְנָא וּבִינָא אֵן
 הָדָא לֹא יִנְחָטָם אֵלֹא עָלֵי חֲכָם אֶלְלֹזוּם וְאֵן אֶלְלֹזוּם פִּיה

חטן הדיא מנאקצא למא בינחה בל ימכן אנה יריד אן חלך
אלחאלאת אלמועוד בהא אלטביעה אמונבה להא חיניד
מן ששרת ימי בראשית הי מכלוקה והדיא צחיה ואנמא
קלח אנה לא יתגיר שי מן טביעתה ויסתמר עלי דלך
אלתגיר חחרזא מן אלמעגזאת לאנה ואן כאנת אנקלבת
אלעצא תעבאנא ואנקלב אלמא דמא ואליד אלטאהרה
אלכרימא ביצא מן גיר סב טביעי מונב דלך פאן הדיא
אלאמור ומא שאבההא לם חסתמר ולא צארת טביעה
אכרי בל במא קאלוא זל עולם במנהגו הולך הדיא הו
ראי והו אלדי ינבגי אן יעתקד ואן כאן אלחכמים זל קד
קאלוא פי אלמעגזאת כלאמא גריבא גרא חגרה מנצוצא
פי בראשית רבה ופי מדרש קהלת ודלך אפעני הו אנהם
ידון אן אלמעגזאת הי ממא פי אלטבע איצא עלי גהז
מא ודלך אנהם קאלוא אנה ענד מא כלק אללה הדיא
אלונוד וטבעה עלי הדיא אטבאיע געל פי חלך אטבאיע
אן יחדת פיהא כל מא חדת מן אלמעגזאת פי וקת חדותהא
ואיה אלנבי אן אעלמה אללה באלוקת אלדי ידעי פיה
מא ידעי פינפעל דלך אלשי כמא געל פי טבעה פי אצל
מא טבע והדיא אן כאן כמא חראה פאנה ידל עלי עשמה
אקאיל וכונה אסתצעב כל אסתצעאב אן חתגיר טביעה
בעד מעשה בראשית אזו חטרי משיח אכרי בעד מא
אסתקררת הכדיא פכאנה ירי מתלא אנה געל פי טביעה
אלמא אן יתצל ויגרי מן אלעלו ללספל דאימא אלא פי

יקרא בשם יי ימלט כי בהר ציון ובירושלים תהיה
 פליטה וגו' פאלאקוי ענדי אגה יצף הלאך סנחריב עלי
 ירושלים פאן לם תרד דלך פיכון וצף הלאך גוג עלי
 ירושלים בימי המלך המשיח מע כונה איצא לם ידכר פי
 חדה אלקצה גיר כתרזה אלקתל וחרק אלניראן וכסוף
 אנדין ולעלך תקול ביה יסמי יום יי הגדול והגורא יום
 הלאך סנחריב פי תאוילנא פלחעלם אן כל יום חבון פיה
 נצרה עשימה או פאדחה עשימה פאנה יסמי יום יי הגדול
 והגורא קד קאל יואל הדיא ען יום מגי דלך אגראד עליהם
 כי נחל יום יי ונורא מאד ומי יכילנו . ואמעני אלדי נחום
 נחזה קד תבין והו אן פסאד הדיא אלעאלם ותגירה עמא
 הו עליה או תגיר שי מן טביעתה ואסתמרארה עלי דלך
 אלתגיר הו שי לם יאתנא פיה נץ נבי ולא כלאם חכמים
 איצא לאן קולהם שחא אלפי שנין הוי עלמא וחד חרוב
 לים הו עדם אונוד גמלה לקולה וחד חרוב דל עלי בקא
 אלומאן והדיא איצא קול יחיד והו עלי צורה מא ואלדי
 תגד לגמיע אלחכמים דאימא והי קאעדה יסתדרל בהא
 כל אחד מן חכמי משנה וחכמי תלמוד הו קולה אין כל
 חדש תחת השמש ואן לים תם אסתגראד בונה ולא בסבב
 חזי אן אלדי אכד שמים חדשים וארץ חדשה עלי מא
 יסן קאל אף שמים וארץ שעתידין להבראות כבר הן
 ברוין זעומדין שנאמר עומדים לפני יעמדו לא נאמר אלא
 עומדים ואסתדרל בקולה אין כל חדש תחת השמש ולא

פי אלגראד לעמים אלדי גא פי איאמה קאל לפניו רגזה
 ארץ העשו שמים שמש וירח קדרו וכוכבים אספו נגהם.
 וקאל עמום פי וצף כראב שמרון קאל והבאתי השמש
 בצהרים והחשכתי לארץ ביום אור והפכתי חגיכם וגו'.
 וקאל מיכה פי הלאך שמרון מסתמרא עלי אלאקאוויל
 אלכטביה אמשחורה אמעלומה כי הנה יי יוצא ממקומו
 וירד ודרך על במותי ארץ ונמסו ההרים וגו'. וקאל חגי
 פי נקץ מלכות פרס ומדי ואני מרעיש את השמים ואת
 הארץ ואת הים ואת החרבה והרעשתי את כל הגוים.
 ופי גוזה יואב לארם למא אכר יצף כיף כאן צעף אלמלה
 וכמולדהא מן קברל וכונהם כאנוא מגלובין מהוזמין ושפע
 פי נצרתהם אלן פקאל הרעשתה ארץ פצמתה רפת
 שברידה כי מטה וקאל איצא פי מעני אנא לא נכאף
 נחן אדא הלכת אלמלל ובאדוא לכוננא מתכלין עלי
 נצרתה תעאלי לא עלי חרבנא וקוֹתנא במא קאל עם
 נושע ביי קאל על כן לא נירא בהמיר ארץ וכמוט הדים
 בלב ימים. וגא פי וצף גרק אלמצריין ראוך מים יחילו.
 אף ירגזו תהמות קול רעמך בגלגל וגו' רגזה ותרעש הארץ.
 הבנהרים חרה יי וגו' עלה עשן באפו וגו' וכדלך פי שירת
 דבורה ארץ רעשה וגו' וגא מן הדא כתיר ומא לס נדכר מנה
 קסה עלי מא דכרת. פאמא קול יואל ונתתי מופתים
 בשמים ובארץ דם ואש ותמרות עשן השמש יהפך לחשך
 והירדת לדם לפני בוא יום יי הגדול והנורא והיה כל אשר

חדשים וארץ חדשה פֿסֶר דלך עלי אלאחצאל וקאל כי
 הנני בודא את ירושלם גילה ועמה משוש ובעד הדה
 אלמקדמה קאל אן תלך חאלאת אלימאן ואלסרור בה
 אלתי ועדתך אני סאלקדא כמא הי תאבתה דאימא לאן
 אלימאן באללה ואלסרור בדלך אלימאן חאלתאן לא
 ימכן אן חוזל ולא תתגיר אבדא מן כל מן חצלת לה פקאל
 כמא אן תלך חאלה אלימאן ואלסרור בה אלתי ועדת
 אנתא סתעם אלארץ דאימא תאבתה כדלך ידום נסלכם
 ואסמכם והו קולה בעד הדיא כי כאשר השמים החדשים
 והארץ החדשה אשר אני עשה עמדים לפני נאם יי
 בן יעמד זרעכם ושמכם לאנה קד יבקי אלזרע ולא יבקי
 אלשם כמא תגר אַממא בתירה לא שך אנהם מן נסל
 פרם או יון לכן לא יערפון באסם מכצוץ בר אעמדהם
 מלה אכרי והדיא איצא ענדי תנביה עלי תאכיד אשריעה
 אלתי מן אגלהא לנא שם מכצוץ ולמא כאנת הדיח
 אסתעאראת גאח פי ישעיה בתירה לאגל דלך תתבעתהא
 כלהא וקד גא איצא מנהא פי כלאם גירה . קאל ירמיה
 פי וצף כראב ירושלים בעונות אבותינו ראיתי את הארץ
 והנה תחו ובהו וגו' . וקאל יחזקאל פי וצף תלאף ממלכה
 מצר והלאך פרעה עלי ידי נבוכדנצר קאל וכסייתי בכבותך
 שמים והקדרתי את כוכביהם שמש בענן אכסנו וירח לא
 יאיר אורו כל מאורי אור בשמים אקדירם עליך ונתתי
 חשך על ארצך נאם אדני יי . וקאל יואל בן פתואל

אמתקדמא ואסמע אנחטאם אטעאני ואהצאל אפסוקים
 אדאלא עליהא כיה גא אול אסתחאח הדה אלקצה קאל
 חסדי יי אזכיר תהלות יי וגו' תם וצף אפצאלה תעאלי
 עלינא אולא וינטלם וינשאם כל ימי עולם וגו' ומא אחצל
 בדלך תם וצף עציאננא והמה מרו ועצבו את רוח קדשו
 ומא אחצל בדלך תם וצף אסתילא אלעדו עלינא צרינו
 בוססו מקדשך היינו מעולם ומא אחצל בדלך תם שפע
 פינא וקאל אל תקצף יי עד מאד ומא אחצל בדלך תם
 דכר וגה אסתחקאקנא לעשים מא אבתלינא בה אד דעינא
 אלי אלחק פלם נגב קאל נדרשתי ללא שאלו וגו' תם ועד
 באעפו וארחמא וקאל כה אמר יי כאשר ימצא התירוש
 באשכול וגו' ומא אחצל בדלך תם תואעד אלדין שלמונא
 וקאל הנה עבדי יאכלו ואתם תרעבו וגו' תם אתבע דלך
 בדכרה אן הדה אלמלא תצלח אעתקאדאחהא ותציר
 ברכא פי אלארץ ותנסי כל מא תקדם מן הדה לאחואל
 אלמכתלפא פקאל כלאמא הדיא נצה ולעבדיו יקרא שם
 אחר אשר המתברך בארץ יתברך באלהי אמן והנשבע
 בארץ ישבע באלהי אמן כי נשכחו הצרות הראשנות וכי
 נסתחו מעיני כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה
 ולא תזכרנה הראשנות ולא תעלינה על לב כי אם שיש
 וגילו עדי עד אשר אני בורא כי הנני בורא את ירושלם
 גילה ועמה משוש וגלתי בירושלם וגו' פקר באן לך לאמר
 כלה ואהצח ודלך אנה למא קאל כי הנני בורא שמים

וַאֲתֹאדָּהֶם. אֲלִשְׁאֲהֲרָהּ אֶלְתֹּאכְתָּהּ. כְּתֹבָתָה אֶלְאֲרִץ. תִּלְפֹּת
תִּלְךְ אֶלְאֲתֹאֲרֵךְ כְּתֹלֶאף אֶלְתֹּב אֶלְכֹּלֶךְ אֹול הִדָּה אֶלְקֶצֶה
קֹאל כִּי. נַחֵם יִי צִיּוֹן נַחֵם כֹּל חֲרֻבוֹתֶיהָ וְגוֹ' הִקְשִׁיבוּ. אֵלֵי
עַמִּי וְגוֹ' קְרוֹב צְדִיקִי יֵצֵא יִשְׁעֵי וְגוֹ' שְׂאוּ לְשָׁמַיִם. עֵינֵיכֶם
וְהִבִּיטוּ. אֵל. הָאָרֶץ מִתַּחַת כִּי. שָׁמַיִם בַּעֲשֵׁן נִמְלָחוּ וְהָאָרֶץ
כִּבְגֹּד חֲבִלָּה וַיִּשְׁבִּיָּה כְמוֹ כֵּן יִמּוּחֹזֶן וַיִּשְׁוַעֲתִי לְעוֹלָם תִּהְיֶה
וְצִדְקָתִי. לֹא. תַּחַת. וְקֹאל פִּי רְגֹוע מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וְתֹבֵאֲתָהּ
וְהִזְאִמָּה אֵן. אֵלְלָהּ יִסְתַּגֵּד סִמְאָא וְאֶרְצָא אֵד קֹד אֲטֹרֵד הִדָּא
פִּי כִּלְאִמָּה אֵן יִנְעַל דּוֹלָה אֶמְלֹךְ כֹּאנְהָא עֵאלֵם יִכְצֶה אֵעִנִי
סִמְא וְאֶרֶץ פִּלְמָא אֲבִתְרָא בֹאלְנַחְמוֹת וְקֹאל אֲנִכִּי אֲנִכִּי
הוּא מִנְחָמְכֶם וּמָא אֲתַצֵּל בְּדִלְךְ קֹאל וְאֵשִׁים דְּבִרֵּי בְּפִיךְ
וּבְצֵל יָדֵי כְּסִיחִיךְ לְנַטַע שָׁמַיִם וּלְיִסֹּד אֶרֶץ וּלְאֹמֵר לְצִיּוֹן
עַמִּי אַתָּה וְקֹאל פִּי בִקְרָא אֶלְמֶלֶךְ לְיִשְׂרָאֵל וְהִזְאִבָּה מִן
אֶלְעֻטְמָא אֲמִשְׁאֲהִיר כִּי הִהְרִים יִמּוּשׁוּ וְגוֹ' וְקֹאל פִּי דּוֹאֵם
מֶלֶךְ אֲמִשִּׁיחַ וְאֵן יִשְׂרָאֵל לֹא יִנְתַּקֵּץ מִלְכָּהֶם מִן בַּעַד דִּלְךְ
קֹאל לֹא יִבּוֹא עוֹד שְׁמִשְׁךְ וְגוֹ' תֵּם אֵן יִשְׁעִיהָ אֲנִרִי כִּלְאִמָּה
עֲלִי הִדָּה אֲאִסְתַּעֲרָאֲתָה אֶלְמִטְרִדָּה עֲנֵד מִן יִפְהֵם מַעֲאֲנִי
אֶלְכִּלְאֵם פּוֹצֵף אֲחֻוּאֵל אֶלְגִּלוֹת וְגִזְאִי־אֲתַחָּה תֵּם וּצֵף רְגֹוע
אֶלְחֻלָּה וְאִמְתַּחָּה תִּלְךְ אֲאֲחֻוּאֵן כִּלְהָא פִּקֹּאל מִמִּתְּלָא אֲנִי
אֶבְלֹק סִמְאָא אֲכִרִי וְאֶרְצָא אֲכִרִי וְתִנְסִי תִּלְךְ וַיִּמְתַּחֲי אֲתִרְהָא
תֵּם בֵּין דִּלְךְ עֲלִי אֲתַצֵּאל אֶקוֹל וְקֹאל הִדָּא אֶלְדִּי קִלְתָּ אֶבְלֹק
אֲרִיד בָּהּ. אֲנִי אֲנַעַל לָכֶם חֲאֵלָה סְרוּר דֹּאִימָא וּפְרַחָא עֹצֵא
מִן תִּלְךְ אֲלִאֲחֻוּאֵן וְאֶלְאֲנִכְאֵד וְלֹא תִדְכֹּר תִּלְךְ. אֲלִאֲחֻוּאֵן.

ולמא וצף הלאך אדום הרשעה אלדין כאנוא מצאיקין
 לישראל קאל וחלליהם ישלכו ופגריהם יעלה באשם
 ונמסו הרים מדמם ונמקו כל צבא השמים ונגלו כספר
 השמים וכל צבאם יכול כנבל עלה מגפן וכנבלת מתאנה
 כי רוחה השמים חרבי הנה על אדום חרר וגו' פאעתכרוא
 יא אולי לאבצאר הל פי הדה אלנצויץ שי ישכל או יזהם
 באנה יצף חאלה תלחק אלסמא והל הדה אללא מתל
 לאנקראץ דולתהם וזואל סתר אללה ענהם וסקוט בכותהם
 וכמול חטוט עשמאיהם פי אסרע וקת ובאהון סעי כאנה
 יקול אנ אשכאץ אדין כאנוא כאלכואכב תבאתא ורפע
 מנזלה ובעדא מן אלגיר סקטוא באסרע וקת כנבל עלה
 מגפן וגו' והדה אכין מן אנ ידכר פי מתל הדה למקאלה
 פכיה אנ יטול פיה לכנה דעת אצרודה אליה לכון לעזאם
 כל מן יזעם בהם אנהם כואץ יסתדלון בהדה אפסוק מן
 גיר אעתבאר למא גא קבלה ובעדה ולא נטר פי אי קצח
 קיל אללא באנה אכבאר גאנא פי אהורה ען מאל אסמא
 כמתל מא גאנא אלאכבאר בכונהא . ואיצא למא אכד
 ישעיה יבשר ישראל בהלאך סנחריב וגמיע אאמם ואמלוק
 אלדין מעה כמא שחר ונצרתהם בנצר אללה לא גיר קאל
 להם ממלתלא ארוא כיה תקטעת חלך אסמא ובלת חלך
 אלארץ ומאת מן עליהא ואנתם מנצורון כאנה יקול אנ
 אולאיך אלדין אעמא אלארץ וכאן יטן בהם אלתבור
 כאלסמא אגיאא הלכוא בסרעה ודהכוא כדהאב אדכאן

ויבחרון דפלחין לסיהרא ויחבנעון דסגדין לשמשא ארי
 תגלי כלכותא די יוני . ולמא אכר איצא אנ יצף כף
 יכן אסתקראר ישראל בעד הלאך סנחריב וכצב אראציהם
 ועמארתהא ואקבאל דולתהם עלי ידי יחזקיהו קאל ממללא
 אנ נור אלשמם ואלקמר יזיד לאן במא דכר ען אמדיום
 אנ נור אלשמם ואלקמר דהב וצאר פלאמא באלאצאסא
 אלי אמהוזם כדלך נורהמא יזיד ענד אלגאלב ואנת תנר
 דא דאימא אנ אלאנסאן אדא גאחה פאדחה עטימא
 חסלם עינאה ולא יצפו נור בצרה למא יכדר אלוה
 אבאצר מן אלפצל אדכאני ולצעפה וקלחה איצא בשדה
 אלחון ואנקבאץ אלנפם ובאלעכם ענד אלפרח ואנבסאט
 אלנפם אלי כארג וצפא אלוה ירי אלאנסאן כאן אלצו
 ואד עלי מא כאן קאל כי עם בעיון ישב בירושלם בכו
 לא חבבה ונוי ואבר אקול והיה אור הלבנה באור החמה
 ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים ביום
 חבוש יי ארת שבר עמו ומחץ מכתו ירפא יעני אקאלה
 עתרתהם מיד סנחריב הרשע ואמא קולה כאור שבעת
 הימים פאן אלמפסרין קאלוא ירד בזה אלתכתיר פאן
 אלעבראנין יכתרון באלסבעה ואלדי יבדו לי אנה ישיר
 אלי שבעת הימים של חנכת הבית אלתי כאנת פי איאם
 שלמה אלדי למ יכן קט ללמלה אקבאל וסעאדה וסרוד
 אנמיע מתל מא כאן פי חלך איאם פקאל אנ אקבאלהם
 וסעאדתהם חינוי יכון מתל חלך אלאים אלסבעה .

יי צבאות וביום חרון אפו ומה אשן אן אחדא וצל בך
 אלגהל ואלעמא וחבע שואהר אלסחעאראת ואלאקאויל
 לכטביה אן ישן אן כואכב אלסמא ונור אשם ואלקמד
 חגירה חין אנקרצת ממלכא באבל ולא אן ארץ כרגת
 ען מרכוהא כמא דכר בל הדא כלה וצף חאל אלמהוום
 פאנה בלא שך ירי כל נור סואדא ויגד כל חלו מרא
 ויחכיל אלארץ קד צאקת בה ואלסמא מנטבקא עליה .
 וכדלך למא אכד יצף מא אנתחת אליה חאלא ישראל
 מן אלדל ואלגלכא שור איאם סנחריב הרשע ענד
 אסתילאיה על כל ערי יהודה חבצורות וסביהם ואנהואמהם
 וחראדף אנכבאת עליהם מן אמאמה והלאך ארץ ישראל
 כלהא חנייד בידה פקאל פחד ושחת ופח עליך יושב
 חארץ והיה הנם מקול הפחד יפל אל הפחת והעולת
 מחוך הפחת ילכד בפח כי ארכות ממרום נפתחו וירעשו
 מוסדי ארץ רעה התרעעה חארץ פור התפוררה ארץ מוט
 התמוטטה ארץ גוע חנוע ארץ כשכור וגו' ופי אכר הדא
 אלקול למא אכד אן יצף מא סיפעלה אללה בסנחריב
 וחלאף מלכא אלשאמך עלי ירושלים וכזי יכזיה אללה
 עליהא קאל ממחלא וחפרה חלכנה וכושח חחמה כי מלך
 יי צבאות וגו' אמא יונתן בן עזיאל עי'אם פחאול הדא
 אלכלאם אחסן תאויל וקאל אנה אדא גרי לסנחריב מא
 סיגרי עלי ירושלים פסיעלמון חנייד עכדח אלנגום אן
 הדא פעל אלאהי פידהשון ויבהחון קאל עליה אלסלאם

אלאסתעאראת והיא מתל מא יקאל ענר אלערב למן
 אצאכתה מציבא עשימה אקחלבת סמאזה עלי ארצה
 וכדלך אדא וצף אקבאל דולה ותגד סעאדה בני ען דלך
 בויאדה נור אלשמם ואלקמר ותגד סמא ותגד ארץ
 ונחו הלא כמא אנהם אדא וצפוא הלאך שכץ או מלה
 או מדינה נסבוא חאלאת גצב וסכט שדיר ללה עליהם
 ואדא וצפוא אקבאל קום נסבוא ללה חאלאת פרח וסרור
 פיקולון פי חאלאת אגצב עליהם יצא ויגד ושאג והרעים
 ונתן קולו ובתירא מתל הלא ויקולון איצא צוח ואמר ופעל
 ועשה ונחו דלך כמא סאצף וכדלך אדא אכבר אלנבי
 בהלאך אהל מוצע מא קד יבדל מכאן אהל דלך אמוצע
 אלנוע כלה כמא קאל ישעיה ע"אם ורחק יי את האדם
 והו יעני הלאך ישראל וקאל צפניה פי דלך והכרתי את
 האדם מעל פני האדמה ונטייתי ידי על יהודה פאעלם
 הלא איצא ובעד אן תרגמת לך הדה אללגה עלי אתגמיל
 אריך צחה דלך וברהאנה . קאל ישעיה ע"אם למא
 אנבאה אללה באנתקאץ דולה בבל והלאך סנחריב
 ונבוכדנצר אלקאים בעדה ואנקטאע ממלכתה פאכד אן
 יצף נכבאתהם פי אכר דולתהם והואימהם ומא ילחקתם
 מן אשדאיד אלאחקה לכל מהוום הארב מן גלבה אסיף
 פקאל כי כוכבי השמים וכסיליהם לא יהלו אורם חשך
 השמש בצאתו וירח לא יגיה אורו וקאל פי דלך אלוצף
 איצא על כן שמים ארגיו ותרעש הארץ ממקומה בעברת

פצל בט

אעלם אנ מן לם יפהם לגה אנסאן אדא סמעה יתכלם
 פהו בלא שך יערף אנה יתכלם גיר אנה לא
 ידרי מקצדה ואשד מן הדא אנה קד יסמע מן בלאמה
 כלמאת הי בחסב לגה אלמתכלם חדל עלי מעני ויתפק
 באלערץ אנ חבון חלך אלבלמה פי לגה אלסאמע חדל
 עלי צד דלך למעני אלדי אראדה למתכלם פיטן לסאמע
 אנ דלאלתהא ענד אלמתכלם בדלאלתהא ענדה מתל לו
 סמע ערבי רגלא עבראניא יקול אָכה פיטן אלערבי אנה
 יחבי ען שבץ אנה כרה אמרא מא ואבאה ולעבראני אנמא
 אראד אנה ארצאה דלך אלומר ואראדה והכדא יגרי
 ללגמהור פי כלאם לאנביא סוא בעץ כלאמהם לא יפהם
 אצלא בל כמא קאל ותחי לכם חזות הכל כדברי הספר
 החתום ובעצה יפהם מנה צדה או נקיצה כמא קאל והפכתם
 את דברי אלהים חיים ואעלם אנ לכל נבי כלאמא מא לציצא
 בה כאנה לגה דלך לשבץ הכדא ינטקה אלוחי לכציץ בה
 למן פהמה ובעד הדא למקדמה פלחערף אנ ישעיה עזאם
 אשרד פי בלאמה כתירא גרא ופי בלאם גירה קלילא
 אנה אדא אכבר ען אנתקאץ דולה או הלאך מלה עטימה
 יגיב דלך בלפט אנ לכואכב סקטת ואסמא כורת ואשמם
 אסודת ואלארץ כרבת ותולולת ובתיר מן אמתאל הדא

הלא אלפסוק באן לעאלם מן צנע אלאלאה ואנה אבדי
 ואעמי לעלה איצא פי אבדיחה והו קולה עליו אין להוסיף
 וממנו אין לגרוע פאן הלא עלה לכונה יהיה לעולם כאנה
 יקול אן אשי אדי יגיר אנמא יגיר מן אנל נקץ פיה פיתמם
 או ויאדה פיה לא חאנה אליהא פתחדף תלך אלזיאדה
 אמא אפעאל אלאלאה אד והי פי גאיה אלכמאל ולא
 ימכן אלזיאדה פיהא ולא אנקצאן מנהא פהי תתבת עלי
 מא הי עליה צרורה אד לא ימכן דאע להגירהא וכאנה
 איצא אעמי גאיה פי מא ונד או אעחדר עמא יתגיר פי
 חמאם אלפסוק פי קולה והאלהים עשה שייראו מלפניו
 יעני חדות למעגזואת וקולה בעד דלך מה שהיה כבר הוא
 ואשר להיות כבר היה והאלהים יבקש ארת נרדף יקול
 אנה יריר תעאלי אסתמראר אלונוד ותתאבע בעצה לבעץ
 ואמא הלא אדי דכרה מן כמאל אפעאל אלאלאה ואנהא
 לא ונה אמכאן ללזיאדה עליהא ולא ללנקצאן מנהא
 פקד צרח בה סיד אלעאלמין וקאר הצור תמים פעלו
 יעני אן אפעאלה כלהא אעני מכלוקאחה עלי גאיה אלכמאל
 לא ישובהא נקץ אצלא ולא פיהא פצלה ולא שי גיר
 מחתאג אליה וכדלך כל מא ינקצי פי תלך למכלוקאח
 וענה בלה עדל מחץ ותאבע למקתצי חכמה כמא סיבין
 פי בעץ פצול הדה אלמקאלה :

אַמקדֹר. להא פיא לית שערי מא יקאל פי קול דוד יסד
 ארץ על מבוניה כל תמוט עולם ועד פאן כאן קולה איצא
 עולם ועד לא יעטי אלחאכיד פאלאלאה אדֹא לז מֹדֹה
 מא לאן אלנץ פי תאכידה תעאלי יי ימלך לעולם ועד
 ואלדי תעלמה אן עולם לא יעטי אלחאכיד אלא מתי
 אקתחן בז עד אמא בעדה מתל קולה עולם ועד או
 קבלה מתל קולה עד עולם פאדֹא קול שלמה לעולם
 עמדת דון קול דוד כל תמוט עולם ועד וקד בִּין דוד עֵאם
 ואוצח אבדיה אלסמא ודואם רסומהא וכל מא פיהא עלי
 חאל לא תחגִיר וקאל הללו את יי מן השמים וגו' כי הוא
 צוה ונבראו ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור יעני
 אן הדיה אלרסום אלתי רסמהא לא תחגִיר אבדא לאן
 הדיה אלחק אשארֹה אלי חקות שמים וארץ אלמתקדם
 דברהא לכנה בִּין אנהא מכלוקה וקאל כי הוא צוה ונבראו
 וקל ירמיה עֵאם נתן שמש לאור יומם חקות ירח וכוכבים
 לאור לילה וגו' אם ימוש החקים האלה מלפני נאם יי
 גם זרע ישראל ישבתו מדיות גוי פקד צֹרֶח איצא הדיה
 באנהא ואן כאנת מכלוקה אעני הדיה אלרסום פאנהא
 לא תמוש ואדיה תִּתְבַּע הדיה וְגַד פי גיר כלאם שלמה
 וקד דבר איצא שלמה אן הדיה אעמאל אלאלאה אעני
 אלעאלם ומא פידה תאבתה עלי מביעתהא ללאכד ואן
 כאנת מצנועה קאל כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה
 לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע פקד אכבר פי

כדלך אלמחל אלדי חמלה דזו עלי טאהרה ולא פסאר
פי דלך פי אלשריעה בוגה מן אלוגוה :

פצל כה

כתיר מן אהל שריעתנא טנוא אן שלמה עליה אסלאם
יעתקד אלקדם והדא עגב כיף יתכיל אן אנסאנא
יטן מן אהל שריעה משה רבנו יעתקד אקדם פאן תוהם
שכץ אן דלך נשזו מנה ועיאדא באללה ען ארא אלשריעה
פביף קבל דלך מנה כאפה אלנביא ואלחכמים ולא
נאזעה פי דלך ולא דמוה בעד מותה כמא וגב פי נשים
נכריות וגירדהן ואנמא דעא עלי תוהם הדא עליה קול
אחכמים זיל בקשו לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו נוטים
לדברי מינים וכדלך דזו אלאמר בלא שך אעני אן פי
טאהר דלך אכתאב אמור תנחו נחו ארא גריבוה ען ארא
אלשריעה תחתאג אלי תאויל ולים אלקדם מן גמלתהא
ולא לה נץ ידל עליה ולא יוגד לה בוגה נץ גלי פי אזליה
אלעאלם ואנמא לה נצוץ חדל עלי תאבירה ודלך צחיה
פלמא ראזא נצוצא חדל עלי אבדיחה טנוא אנה יעתקד
אנה גיר מחדת ולים לאמר כדלך אמא נצה פי אחאבד
פקולה זהארץ לעולם עמדת חתי אלחגא מן לם ישער
בהזה אלנכתה אן יקול אלמד'ה אלמקדרה להא וכדלך
יקולון פי קולה תעאלי עוד כל ימי הארץ אנה טול עמרהא

פלא ילזמנא בחסב הדא אלראי אנה תעאלי למא אונד
 שיא לם יכן מוגודא אן יפסד דלך אלמוגוד ולא כד
 כל אלמר מתעלק באראדתה אן שא אפסדה ואן שא
 אבקאה אן במקחצי חכמתה פקד יגוז אן יבקה לאבד
 לאבדין וידימה כדואמה תעאלי קד עלמת אן כסא הכבוד
 אלדי נץ אחכמים בכונה מכלוקא פאנה לם יקולוא קט
 אנה יעדם ולא סמע קט פי כלאם נביא ולא חכם אן
 כסא הכבוד יפסד אן יעדם כל אלנץ בתאבירה וכללך
 אנפס אלפצלא פאנהא עלי ראינא מכלוקה ולא תעדם
 אבדא ועלי בעץ ארא מן יתבע שואהר אלמדדשות פאן
 גתתהם איצא תכון מנעמה דאימא אבד לאבדין כאעתקאד
 מן שחר אעתקאדהם פי אהל אנגה ובאגמלה אלנשר יונב
 אן לא ילזם פסאר אלעאלם צרורה ולם יבק אלא גהה
 אכבאר אלאנביא ואלחכמים הל וקע אאכבאר באן הדא
 לעאלם יפסד ולא בד אם לא פאן אכתר עואמנא יעתקדון
 אן דלך וקע אאכבאר בה ואן הדא לעאלם סיפסד כלה
 וסאבין לך אן אמר לים כדלך כל אן נצוצא כתירה גאת
 פי תאבירה וכל מא גא מן שאהר יכדו מנה אנה סיפסד
 פאלמר פיה בין גרא אנה מתל כמא סאבין פאן אבי
 דלך אחד אשאהריה וקאל לא בד לה אן יעתקד פסאדה
 פלא ישאח לכנה יחחאג אן יערף אן לים פסאדה צרוריא
 לכונה מחדתא כל יעתקד דלך עלי זעמה תצדיקא ללמכבר

בארץ בריאתו מן הארץ פתאמל כיף צרח לך הדיא אהכם
אן מאדה כל מא פי אארץ מאדה ואחרה משחרבה אעני
כל מא דון פלך אקמר ומאדה כל אסמאואת ומא פיהא
מאדה אכרי ליסת הדה ובין פי פרקיו הדה אלנכתה
אאידה אעני גלאלה חלך אלאדה וקרבהא מנה ונקצאן
הדה וחיו מוצעהא איצא פאעלם הדיא :

פצל ב

קד בינת לך אן אעחקאר חדת אלעאלם דיו קאעדה
אלשריעה כלהא צרורה אמא פסאדה בעד אן חדת
וחכון פלים דלך ענדנא קאעדה שריעה בונה ולא יכתל
עלינא שי מן אעחקאדאחנא באעחקאר דואמח ולעל
חקול אלים קד חברהן אן כל כאין פאסד פאן כאן חכון
פיו יפסד פאעלם אן הדיא לא ילומנא לאנא מא אדעינא
אנה חכון עלי חכם חכון אלאשיא אלטביעה אללאזמה
לנשאם טביעי פאן דלך אלמחכון עלי אלמגרי אלטביעי
ילום פסאדה צרורה עלי מגרי אלטביעה לאנה כמא אן
טביעתה אקחצת אן לא יכון מוגודא הכדיא תם כאן כדיא
סלך צרורה תקחצי אן לא יכון מוגודא הכדיא אכדיא
אי קד צח אן הדיא אלכון גיר דאים אללזום ליה בחסב
טביעתה אמא בחסב דעואנא אשרעי אדי הו וגוד אלאשיא
ותלאפיהא בחסב אראדתה תעאלי לא עלי גהא אללזום

כסאו והו קול יחתמל אלחאויל גרא אמא אלחאביד פיה
פמנצוץ אחא יי לעולם תשב כסאך לדור ודור פאן כאן
ר' אליעזר יעתקד קדם אלכסא פיכון אדא צפה ללה לא
גסמא מכלוקא פכיה ימכן אן יתכוון שי מן צפה ואעגב
שי קולה אור לבושו ובאלגמלה דו כלאם ישוש עלי
אלמתשרע אלעאלם אעתקאדה גרא גרא ולא חבין רי
פיה תאויל מקנע ואנמא דכרתה לך לאן לא תגלט פיה
ולבנה עלי כל חאל קד אפאדנא בה פאידה עטימא אנה
צרח אן מאדה אסמא גיר מאדה אארץ ואנהמא מאדתאן
מתבאינתאן גרא אואחדה מנסובה לה תעאלי לרפעתהא
וגללתהא והי מאור לבושו ואלמאדה אאכרי בעידה ען
נורה תעאלי ובהאיה והי אמאדה אספליה וגעלהא משלג
שתחת כסא הכבוד והדא הו אלדי געלני אן אתאויל קול
אתורה ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר אנהם אדרכוא
פי דלך מראה הנבואה חקיקה אמאדה אלאולי אספליה
לאן אנקלום געל רגליו עאידא עלי אלכסא כמא בינת
לך והדא צרח אן דלך אלאביץ אלדי תחת אלכסא הו
מאדה אלארץ וקד כרר ר' אליעזר הדא אלמעני בעינת
וצרח בה אעני כונהא מאדתין עלויה וספליה ואן לים
מאדה אלכל ואחדה והדא סר עטים לא תחתאון בתצריח
כברא חכמי ישראל בה לאנה סר מן אסראר אלוגוד וסתר
מן סתרי תורה פי בראשית רבה קאלוא ר' אליעזר אומר
כל מה שיש בשמים בריאתו מן השמים וכל מה שיש

פצל כו

דאית לר' אליעזר הגדול כלאמא פי אפרקים אמשחורא
 אלמעלומא בפרקי ר' אליעזר לם אר' קט אנרב
 מנה פי כלאם אחד ממין חבע שריעא משה רבנו ודלך
 אנה קאל כלאמא אסמע נצה קאל שמים מאי זה מקום
 נבראו מאור לבוש לקח ונטה כשמלה והיו נמתחין והולכין
 שנאמר עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה הארץ
 מאי זה מקום נבראת משלג שתחת כסא כבודו לקח
 וזק שנאמר כי לשלג יאמר הוא ארץ היא נץ היא אקול
 אקול הנאך יא לית שערי היא אלחכם אי שי אעתקד
 הל אעתקד אנה מן אלמחאל אן יוגד שי מן לא שי ולא
 כד מן מאדה יתכון מנהא מא יתכון ודלך מלב ללסמא
 ואלאין מהיכן נבראו ואי שי חצל מן היא אגואב ילום
 אן יקאל לה ואור לבוש מהיכן נברא ושלג שתחת כסא
 דכבוד מהיכן נברא וכסא הכבוד עצמו מהיכן נברא פאן
 כאן יריד באור לבוש שיא גיר מכלוק וכדלך כסא הכבוד
 גיר מכלוק פהיא שניע גרא פיכון קד אקד בקדם אעאלם
 גיר אנה עלי ראי אפלאטון אמא כון כסא הכבוד מן
 אלמכלוקאת פאלחכמים ינצון בדלך לכן עלי וגח עגיב
 קאלוא אנה כלק קבל כלק אלעאלם אמא נצוץ אלכתב
 פלם תזכר פיה כלקא בונה סוי קול דוד וי בשמים הכין

אללה בהדה אשריעה לאמה מכעצה ולם ישרע ללגיר
 ולאי שי שרע פי הדא אומאן ולם ישרע קבלה ולא בעדה
 ולאי שי אמר בהדה אלאואמר ונהי ען הדה אלמנהיאת
 ולאי שי כצץ אלנבי בהדה אלמעגזאת אלמדכורה ולם
 חכן גירהא ומא קצד אללה בהדה אתשריע ולאי שי לם
 יגערל הדה אלאמור אלמאמור בהא ואלמנהי ענהא פי
 טביעתנא אן כאן הדא גרצה פנאב הדה אמסאיל כלהא
 אן יקאל חכדא שא או הכדא אקחצת חכמתה כמא אונד
 לעאלם חין אראד עלי הדה אצורה ולא נעלם אראדתה
 פי דלך או ונה אלחכמה פי חכציץ צורה וזמאנה כדלך
 לא נעלם אראדתה או מונב חכמתה פי חכציץ כל מא
 חקדם אלסואל ענה פאן קאל קאיל אן אלעאלם כדא
 לזם וגב צרורה אן חסאל חלך אמסאיל כלהא ולא כרוג
 ענהא אלא באגובה קביחח חגמע אלחכדיב ואלתעטיל
 לגמיע שואהר אשריעה אלתי לא שך פיהא ענד עאקל
 אנהא עלי חלך אלשואהר פמן אגל הדא חו אלהרב מן
 הדא אראי ולדלך פנת אעמאר אפעלא ותשני פי אבחת
 ען הדה אמסאלה לאנה לו תברהן אלהרות ולו עלי ראי
 אפלאטון לסקט כל מא תהאפתת בה לנא אלפלסופה
 וכדלך לו צח להם ברהאן עלי אלקדם עלי ראי ארסטו
 לסקטת אשריעה בגמלתהא ואנתקל אאמר לארא אברי
 פקד בינת לך אן אלאמר כלה מתעלק בהדא אלמטלב
 פאעלמה :

נגסם לא יהד לנא שיא מן קואעד אלשריעה ולא יכדב
 דעוי כל גבי וליס פיה אלא מא יזעם אנהאל אן פי דלך
 כלאף אלנץ וליס הו כלאפה כמא בינא כל הו קעד אלנץ
 פאמא אעחקאד אלקדם עלי אלונה אלדי יראה ארסטו
 אנה עלי גהה אלזום ולא תתגיר טביעה אצלא ולא יכרג
 שי ען מעתאדה פאנה האד ללשריעה באצלהא ומכדב
 לכל מענו צרורה ותעטיל כל מא רגת בה אלשריעה או
 טפת מנה אללהם אלא אן תתאול אטעגזאת איצא כמא
 פעל אהל אלבאטן מן אלאסלאם פיכרג פי דלך לצרב
 מן אהדיאן אמא אן אעחקד אלקדם עלי אלראי אלהאני
 אלדי בינאה והו ראי אפלאטון והו אן אסמא איצא באינה
 פאסדה פאן דלך אלראי לא יהד קואעד אלשריעה ולא
 יתבעה תכדיב אטעגזו כל גואזה וימכן אן תתאול אלנצוץ
 עליה ויוגד לה שכה כתירה פי נצוץ אחורה וגירהא יתעלק
 בהא כל יסתדל לכנה לא צרורה דאעיה לנא לדלך אלא לו
 תברהן דלך אראי אמא מן חית אנה לם יתברהן פלא הדיא
 אראי נגנח אליה ולא דלך אראי אאכר נלתפתה אצלא כל
 נחמל אנצוץ עלי שואהרהא ונקול אן אלשריעה אכברתנא
 באמר לא תצל קותנא אלי אדראבה ואטעגזו שאהד עלי
 צחה דעואנא . ואעלם אן מע אעחקאד חדות אעאלם
 תציר אלטעגזאת כלהא ממכנה ותציר אלשריעה ממכנה
 ויסקט כל סואל יסאל פי הדיא אלמעני חרתי אדיא קיל
 לאי שי אחי אללה להדיא ולם יוזח לגירה ולאי שי שרע

אלזו אלחאני — פצל בר בה

גאיה מא ענדי פי הדה אלמסאלה זקר ימכן אן יכון ענד
גירי ברהאן יבין לה בה חקיקה מא אשכר עלי וגאיה
איתארי ללחחקיק אני צרחת ואכברת בחירתי פי הדה
אלמעאני ואני לס אסמע ברהאנא עלי שי מנהא ולא
עלמחה :

פצל בה

אעלם אן לים הרבנא מן אלקול בקדם לעאלם מן אנל
אלנץ אלדי גא פי אחורה בכון לעאלם מחדתא
לאן ליסת אלנצוץ אלתי חדל עלי חדת לעאלם באכתר
מן אנצוץ אלתי חדל עלי כון אלאה גסמא ולא אבואב
אלתאוויל איצא מסדורה פי וגוהנא ולא ממחנעה עלינא
פי אמר חדות לעאלם כל כאן ימכננא תאויל דלך כמא
פעלנא פי נפי אלחגסים ולעל הדיא כאן אסהר בכתייר
וכנא קאדרין אעטם קדורה אן נתאויל חלך אנצוץ ונתבכת
קדם אלעאלם כמא תאוילנא אלנצוץ ונפינא כונה תעאלי
גסמא ואנמא געלנא לא נפעל דלך ולא נעחקדה סבבאן
אחדהמא אן כון אלאלאה לים בגסם תברחן פילום
באלצורורה אן יתאול כל מא יכאלף טאהרה אלברהאן
ויעלם אן לה תאוילא צרורה וקדם אלעאלם לס יתברחן
פלא ינבני אן חדפע אלנצוץ ותתאול מן אנל תרגיח ראי
ימכן אן ירגח נקיצה בצרוב מן אלחרגיחאת פהדיא סבב
ואחד ואלסבב אלחאני אן אעחקאדנא אן אלאלאה לים

פֶּעַל אֱמִיל אִז לֹם יִדְרָכָה וְאַלְצַחִיחַ אֲנִה מֵא אֲדִרְכָּה וְלֹא
סִמְעָה קֵט לֹאן אֲחַעְאֲלִים לֹם חֲכַמִּל פִּי זִמְאֲנָה וְלֹ סִמְעָה
לֹאגְבִּרָה אֲשֶׁר אֲנִכְאֹר וְלֹ צִחַ לֵה לִּתְחִיר פִּי כֹל מֵא וְצִעָה
פִּי הִדֵּא אֱלֹנוֹעַ חִירָה שְׂדִידָה וְאַלְדִּי קִלְתָּה קִבֵּל הִז אֱלֹדִי
אֲעִידָה אֱלֹאן וְהִז אֵן כֹּל מֵא דִכְרָה אֲרַסְטוֹ מִן לִדֵּן פֶּלֶךְ
אֲקַמֵּר גְּרִי עָלִי קִיָּאם וְנִאֲתָה אֲמֹר טַעְלוּמָה אֲלַעְלָה לֹאזִם
בַּעֲצָהּ לִבְעִץ וּמִזְאֲצֵעַ אֲחֲכַמָּה פִּיהָ וְאַלְעֲנֵאִיהָ אֲטַבִּיעִיהָ
כִּינָה וְאַצְחָה אֲמֵא כֹל מֵא פִּי אֲסַמֵּא פִּמֵּא אֲחֵאטֵּ אֲאֲנִסְאֵן
בִּשְׁ מִנָּה אֱלֹא בִּהִדֵּא אֲלִקְדֵּר אֲלִתְעִלִּימִי אֲלִיסִיר וְאַנְתָּ
חִיר מֵא פִּיהָ וְאַנִּי לֹאקֹול עָלִי גִהָ אֲלִנֹּואֲדֵר אֲלִשְׁעֵרִיהָ
הַשְּׁמִים שְׁמִים לִיִּי וְהָאֲרֶץ נָתַן לִבְנֵי אָדָם אֲעֲנִי אֵן אֲאֵלֵּאָה
וְחִדָּה יַעֲלֵם חֲקִיקָהּ אֲסַמֵּא וְטַבִּיעֲתָהּ וְנֹוֹהֲרָהּ וְצֹוֹרְתָהּ
וְחִרְכֵּאֲתָהּ וְאַסְבֵּאֲבָהּ עָלִי אֲחֵמֵאם אֲמֵא מֵא דֹון אֲסַמֵּא
פֶּקֶד מִכֵּן אֲלֹאֲנִסְאֵן מִן מַעֲרַפְתָּהּ לֹאֲנָה עֲאֵלְמָה וְדֹאֲרָה
אֲלִחִי חֵט־ פִּידָהּ וְהִז גִּיד מִנָּהּ וְדִלֵּךְ הִז אֲלִחֵק־ לֹאן אֲסַבֵּאֲב
אֲלֹאֲסַחְדֵּלֵּאֵל עָלִי אֲלִסְמֵא מִמִּתְנַעֵזָה עֲנִדְנָא קֵד בַּעַד עֲנָא
וְעֵלֵּא בֹאֲלִמוּצֵעַ וְאַלְמִרְחִבָּהּ וְאַלְאֲסַחְדֵּלֵּאֵל אֲלַעְאֲם־ מִנָּה
אֲנֵה דִלְנָא עָלִי מַחְרָכָה לֹאֲמֵר לֹא תַצֵּל עֲקֹול אֲלֹאֲנִסְאֵן
אֲלִי מַעֲרַפְתָּהּ וְאַחְעֵאֲב אֲלִכֹּוֹאֲטֵר פִּי מֵא לֹא תַצֵּל אֲלִי
אֲדֹאֲכָה וְלֹא לֵהָ אֱלֹהֵּ תַצֵּל בִּהָּ אֲנִמֵּא הִז נִקֵּץ פִּטְרָהּ
אִז צִדֵּב מִן אִוְסֹואֵם פִּלְנִקָּף עֲנֵד אֲמִקְדֵּרָהּ וְנִסְלֵם אֲלֹאֲמֵר
פִּי מֵא לֹא יִדְרֵךְ בִּקִּיָּאם לִמֵּן אֲחֵאֲתָה אֲלִפִּיץ אֲלֹאֲלֵאֲהִי
אֲעִשִׂים חֲחִי צִלַּח אֵן יִקְאֵל עֲנָה פִּה אֵל פִּה אֲדִבֵּר בֹּו פִּהִדֵּא

תבין לך צחה מא נבהתך עליה פתאמל עשים הדא
 אלעשכאל אנ כאן מא דכרה ארסטו פי אלעלם אטביעי
 דו אלחק פלא פלך תדויר ולא כארג אלמרכו ואלכל
 תדור חול מרכו אארץ פכיק יוגר ללכואכב הדה אחרכאת
 אלמכתלפה והל תם וגה ימכן מערה אנ תכון אלחרכה
 דוריה מסתויה כאמלה וירי פיהא מא ירי אלא באחד
 אצלן או במגמועהמא ולא סימא בכון כל מא דכר
 בטלמיום מן פלך תדויר אלקמר ואנחראפה נחו נקטה
 כארגה ען מרכו אלעאלם וען מרכזה אלכארג יוגר מא
 יחסב בחסב וצע תלך אלאצול לא יגאדר דקיקה ואחרה
 וישהד עלי צחה דלך צחה אלכסופאת למחסובה בתלך
 אלאצול דאימא ותחריר אוקאתהא ואומנה אטלאמהא
 ומקאדירה וכיף ירצור איצא רגוע אלכוכב מע סאיר
 חרכאתה דון פלך תדויר וכיף ימכן איצא אנ תתכיל הנאך
 דחרגה או חרכה חול לא מרכו תאבת פהדה הי אחרה
 באלחקיקה וקד בינת לך שפאהא אנ הדא כלה לא ילום
 צאחב אהיאה לאן לים מקצודה אנ יכברנא בצורה וגור
 אלאפלך כיף הי ברל קצדה אנ יפרץ היאה ימכן בהא
 אנ תכון אלחרכאת דוריה ומסתויה ותשאבק מא ידרך
 עיאנא כאן אלאמר כדלך או לם יכן וקד עלמת אנ אבא
 בכר אבן אלצאיג ישך פי כלאמה פי אלטביעיות חל
 עלם ארסטו כרוג מרכו אשמים וסכת ענה ואשתגל במא
 ילום ען אלמיל לכון פעל כרוג אלמרכו לים במתמיו ען

כל לכל ואחד חרבה חכמה ולדלך דעת אצורה לאעתקאר
 אנסאם אכרי מן אנסאם אלאפלאך בין כל פלכין וכס פי
 דא איצא מן אלאשכאלאה אן כאן אלאמר כדלך ואין
 חפרין מראכו חלך אלאנסאם אלתי בין כל פלכין וחכון
 לחלך אלאנסאם איצא חרבה כאצה וקד בין דלך תאבת
 פי מקאלה לזו וברדן עלי מא קלנאה אנה לא בר מן
 גסם פלך בין כל פלכין דא כלה ממא למ אבינה לך
 ענד קראתך עלי לילא אשוש עליך מא כאן גרצי חפהימך
 איאה אמא אמר אלמיל ואלאנחראף אלמדכור פי ערין
 אורה ועטארד פקד בינת לך שפאהא ואריהך אמתנאע
 חצור וגד דלך פי אנסאם ובטלמיוס קד צרח באלעגו
 פי דא כמא ראית וקאל בהדא אלנץ ולא יטן אחד אן
 דזה לאצול ומא אשבההא עסר וקועהא באן ינעל נטרה
 פי מא מתלנא כנטרה אלי מא יכון מן אלאשיא אלתי
 תחבר באלחילה ולטף אצנאעה ועסר וקועהא ודלך אנה
 לים ינבגי אן יקאם עלי אלאמור אלאלאהיה אלאמור
 אנסיה דא נץ כלאמה כמא עלמת וקד ארשדתך אלי
 אמוצע אלתי תחקק מנהא כל מא דכרת לך אלא מא
 דכרת לך מן תאמל דזה אנקט אחי הי מראכו אלאפלאך
 אלארגז אין תקע לאני מא מר בי קט מן געל דלך מן
 באלה ודא יתבין לך מן מערפז מקדאר קטר כל פלך
 וגם בין אמרכוין בנצף קטר אארץ עלי מא ברהן אקביצי
 פי רסאלה אאבעאר פאנך אדא תאמלת חלך אאבעאר

כארגז ען מקער פלך אלקמר צרורה ודון מחדב פלך
עטארד וכדלך אלנקטה אלתי ידור חולהא אמריך אעני
מרכו פלכה לכארג כארגז ען מקער פלך עטארד ודון
מחדב פלך אלוהרה וכדלך מרכו למשחרי לכארג איצא
פי הדיא אלבעד בעינה אעני בין פלך עטארד ואלוהרה
זאמא זחל פאן מרכו פלכה לכארג יגי בין פלך אמריך
זאלמשחרי פארי כם פי הדיא אלאמור מן אלבעד ען
אנטר אטביעי והדיא כלה יתבין לך אדיא תאמלת לאבעאר
זאלאעטאם אלתי עלמת לכל פלך ולכל כוכב וחקדיר
זלך כלה בנצף קטר אלארץ חתי יכון אלכל מן גסבה
זאחרד בעינהא לא אן ינסב כרוג כל פלך אלי פלכה.
זאשנע מן הדיא ואעטם שבהא אן כל פלכין אחרדמא
דאכל אלאכר ולאוק בה מן כל גהא ומרכזהמא מכחלה
פאנה ימכן אן יתחרך אלאצגר דאכל לאכבר ואלאכבר
לא יתחרך ולא ימכן אן יתחרך אלאכבר עלי אי קטר
אחפך ולא יתחרך אלאצגר אלא מתי מא תחרך אלאכבר
תחרך אלאצגר בחרכתה צרורה אלא אן תכון אחרכה
עלי אלקטר אלמאר באלמרכזין ובחסב הדיא אלמקדמה
לברדהאניא ובחסב מא תברחן אן אללא גיר מוגוד ובחסב
מא וצע מן כרוג אמראכו ילום אנה אדיא תחרך לאעלי
חרך אלדי דונה בחרכתה וחול מרכזה וליס נגר אלאמר
כדלך כל נגר כל ואחד מנהמא אלחאוי זאלמחוי לא
יתחרך בחרכה צאחבה ולא עלי מרכזה ולא עלי אקטאבה

זם פלך חדויר פחרכתה לא מן אלוסט ולא אליה ולא
 חולה ואיצא אן המהידאר ארסטו פי אלעלם אלטביעי
 אנה לא בד צרורה מן שי תאבת חולה חבון אחרכה
 ולהא לזם אן חבון אארץ תאבתה ואן כאן פלך אחרויר
 מונדא פהדה חרכה אסתדארה חול לא שי תאבת וקד
 סמעת אן אבא בכר לכר אנה אונד היאה לא יכון פיהא
 פלך חדויר בל באפלאך כארגה אלמראכו לא גיר והא
 למ אסמעה מן תלאמידה וחתי לו צה לה דלך למ ירבח
 פי הא כביר רבח לאן כרוג אלמרכו איצא פיה לכרוג
 עמא אצלח ארסטו מא לא מויר עליה והא חנביה לי
 ודלך אן בכרוג אלמרכו איצא קד וגרנא אחרכה אדוריה
 אפליה לא חול אלוסט בל חול נקטה מתוהמה כארגה
 ע מרכו אעאלם והי איצא חרכה לא חול שי תאבת פאן
 זם מן לא עלם לה באלהיאה אן כרוג אלמראכו מנד חלך
 אנקט דאכל פלך אלקמר כמא יכדו באול כאטר פהי
 חרכה חול אלוסט ונחן נתסאמח לה פי כזנהא חבון חול
 נקטה פי אנאר או פי אלהוא ואן למ חבן אחרכה חנינד
 חול שי תאבת ונבין ליה אנה קד חברהן מקאדיר כרוג
 אלמראכו פי אלמגסטי בחסב מא וצע הנאך וברהן
 אלמתאכרוג באלברהאן אלצחיה אלדי לא שך פיה כם
 מקדאר כרוג חלך אלמראכו בנצף קטר אלארץ כמא
 מינא אאבעאד כלהא ואעטאם פתבין אן אנקטה לכארגה
 ע מרכו אעאלם אלהי חדור חולהא אשטם חלך אנקטה

פצל כר

קד עלמת מן אמור אלהיאז מא קראתה עלי ופהמתה
 ממא חצמנה כתאב אלמגסטי ולם תפסח אלמרה
 ליזכר מעך פי נטר אכר ואלדי קד עלמתה אנ אלומר
 בלה יגרי פי אנתטאם אחרכאת ומטאבקא סיר אכואכב
 למא ירי עלי אצלין אמא פלך תדויר או פלך כארג. אמרכו
 או בליהמא גמיעא והאנא אנבחק עלי כון כל ואחד מן
 אלאצלין כארגא ען אקיאם באלגמלא מכאלפא לבל מא
 חבין פי אלעלם אלטביעי אול דלך אתבאת פלך תדויה
 ידור עלי פלך מא ולא יכון דורה חול מרכו דלך אלפלך
 אחאמל לה כמא פרץ דלך פי אקמר ופי אכמסה כיאבב
 וחדא ילום מנה אחרגה צרורה וחז אנ יכון פלך אחרויר
 יתחרג ויבדל גמלא מכאנה וחדא דז אלמחאל אלדי
 הרב מנה אנ יכון הנאך שי יבדל מכאנה ולדלך דכר
 אבו בכר אבן אלצאיג פי כלאמה אמוגוד לה פי אחיאז
 אנ וגוד פלך תדויר מחאל וקאר דזא אללזום וקאר
 מצאפא אלי מא ילום ענה מן אמחאל יעני ען וגוד פלך
 תדויר אנה ילום ענה מחאלאת אכר והאנא אבינהא לך
 מנהא אנ יכון אחרז לים חול מרכו אלעאלם וקאעדה
 דזא אלעאלם בלה אנ אחרכאת תלאת חרכה מן
 אלוםט וחרכה אלי אלוםט וחרכה חול אלוםט פאן כאן

מתי וגר אלגנסאן נפסרה לא פרק ענדנא אן יכון דלך
 נאלטבע או באלבתסאב מאילא נחו אשהואת ואללדאת
 או מותר אלחרג ואלגצב ותנפיד אקוזה אנצביה ואטלאק
 ענאנהא פאנה אבדא יכטי ויעתר אין משי לאנה יטלב
 ארא תסאעדה עלי מא טבעה מאיל נחזה ואנמא נבהתך
 עלי דלך לאן לא תגתך פקד יוהמך אחד יומא מא בשך
 ישכבה עלי חדת לעאלם פתסארע ללאנכראע לאן הדיא
 ארא פי צמנה הר קאערה אשריעה ואפתיאת פי חק אאלאה
 פכן אבדא מתהמא דהנך פיה ומקלדא ללנביין אללדאן
 המא עמדה צלאח וגר אנוע אלגנסאני פי אעתקאדאחה
 ואנתמאעאחה ולא תעדל ען ראי חדת אלעאלם אלא
 נברהאן ודלך גיר מוגר פי אלטבע ולא ינתקד איצא
 אנאמר פי הדיא למקאלה כוני קלת הדיא אלקול לבטבי
 לנרפד בה אקול בחדת לעאלם פקד קאל ריים אפלאספה
 ארסטו פי אמהאח כתבה אקאויל כטביה ירפד בהא ראיח
 פי קדם אלעאלם ופי מתל הדיא יקאר באלחקיקה לא
 חדא חורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלהם אדא כאן
 חו ירפד ראיח בהדיאן אצאבה כיף לא נרפדה נחן בקול
 משה ואברהם ובכל מא ילום ען דלך וקד כנת ועדתך
 בפעל אדכר לך פיה אלשכוך אלעטימה אללאזמה למן
 ימן אן אלפלך קד אחאט אלגנסאן עלמא באנתמאם
 חרמאחה וכונהא אמורא טביעיה גאריה עלי חכם אלזום
 מינה אלתרחיב ואלנטאם גהאנא אבין לך דלך :

אלגז אלתיאני - פצל כב כג

מצאפא אלי כון אחרות ראי אברהם אבינו ונבינא משה
עליהמא אסלאם ואד ודכרנא אעתבאר אארא באלשכוך
פקד ארי אן אבין לך פי דלך שיא :

פצל כג

אעלם אן אלמקאיסה בין אלשכוך אללאזמה לראי מא
ובין אלשכוך אללאזמה לנקיצה ותרניח אקלהא
שכוכא לים אעתבאר פי דלך כתרה עדד אלשכוך כל
עטם שנאעתהא ומכאלפה אלוגור להא פקד יכון אלשך
אלואחד אעטם מן אלף שך אכר ולא תצה איצא הדה
אלמקאיסה אלא למן טרפא אלנקיץ ענדה עלי אלסוא
אמא מן יותר אחד אראיין אמא לאנל חרביה או למנפע
מא מן אלמנאפע פאנה יעמי ען אלצואב אד אלאמר
אברהאני לא יקדר צאחב אלהוי אן תעאנדה נפסה אמא
מתל הדה אלאמור פימכן ענאדהא כתירא וקד ימכנך
אן שית אן תחגדר ען אלהוי ותטרח אלמעחאד ותעתמד
עלי מגרד אלגטר ותרנח מא ינבגי תרגיחה לכן תחתאנ
פי דלך אלי שראיט עדה אולהא אן תערף קדר גודה
דחנך וסלאמה פטרתך ודלך יתבין לך ענד ארתיאצך פי
סאיר אלעלום אלריאציה ואדראך אלקואנין אלמנסקיה
ואלתאני מערפה אלעלום אלטביעיה ותחקיקהא חרתי
תעלם אשכוך עלי חקאיקהא ואלתאלת אכלאקך פאנה

יעדל ענה אלא מן לם יפהמה או מן תקדמת לה ארא
 ייד אלדב ענהא או תקודה תלך אל ארא לאנכאר אמר
 משאדד אמא גמיע מא יתכלם פיד ארסטו מן פלך
 אלקמר למא פוקה פכלה שבה חרם ותכמין אלא בעץ
 אשא פנאדיך פי מא יקולה פי תרתיב אלעקול ובעץ
 חדה ארא אלאהיה אלתי יעתקדהא ופיהא לשנאעאת
 אלעשימה ואלפסאדאת אטאהרה אבינה פי גמיע אאמם
 ואדאעאת אלשרור ולא ברהאן לה עליהא ולא חנתקד
 בני עקדת אשכוך אלתי חלום ראייה ותקול והל באשכוך
 יבטל ראי או יתברת נקיצה נעם אן אלאמר לים כדלך
 לכן נחן נעאמל הדיא אפילסוף במא אמרנא אן נעאמלה
 בה תבאעה ודלך אן אלאסכנדר קד בין אן כל מא לא
 יקום עליה ברהאן פינבגי אן יפרץ טרפא אנקיץ פי דלך
 אלאמר וירי מא ילום כל ואחד מן אלנקיצין מן אשכוך
 ועתקד אקלהא שכוכא וכדלך קאל אאסכנדר אנה יגרי
 אלאמר פי כל מא יקולה ארסטו מן אלארא אלאהיה
 אלתי לא יקום עליהא ברהאן פאן כל מן תאכר בעד
 ארסטו יקול אן אלדי קאלה פיהא ארסטו אקל שכוכא
 מן כל מא עסאה אן יקאל והכדא פעלנא נחן למא צח
 ענדנא אן הדיה אמסאלה ודי הל אסמא כאינה או אזליה
 לא ברהאן עלי אחד אנקיציין פיהא ובינא אשכוך אלאזמה
 לכל ואחד מן אראיין אטהרנא לך אן ראי אקדם אכתר
 שוכא ואצד פי מא ינבגי אן יעתקד פי חק אלאלאה

אַסְתִּיהָאֵל וּבְהִיא יַחֲבִין לָךְ אֵן קוֹלְנָא מֵאֲדָא אַפְּלֵאךְ
 אִו מֵאֲדָא אֲלִבּוֹאֲכַב לִים פִּיה שִׁי מִן מַעֲנִי הִדָּה אֲלִמֵּאֲדָא
 וְאַנְמָא הִיא אֲשִׁתְּרֵאךְ פִּי אֲלֵאסִם וְאֵן כָּל מוֹגוֹד מִן תִּלְךְ
 אֲלֵאגִסָּאם אֲלִפְלִכִיָּה לָהּ וְגוֹד יִכְצָה לֹא יִשְׁאָרְךְ פִּיה גִּירָה
 פִּבְמָא דֵּא וְקַע אֲלֵאשְׁתְּרֵאךְ פִּי חֲרֻכָּה אַפְּלֵאךְ דּוֹרָא אִו
 תְּבוֹת אֲלִבּוֹאֲכַב אִמָּא אִדָּא אַעֲתְקִדְנָא אֵן הִיא כָּלָה בְּקַצֵּד
 קֶאֱצֵד פִּעְלָהּ וְכִצָּה כִּמָּא אֲקַחְצֵת חֲכֻמָּתָה אֲלֵתִי לֹא
 חֲדָרְךְ פִּלָּא יִלּוּמְנָא שִׁי מִן הִדָּה אֲמִסְאִיל כָּלָהּ בֵּל אֲנִמָּא
 חֲלוּם מִן יִדְעִי אֵן הִיא כָּלָה עֲלִי גֵהָז אֲלוּם לֹא בִּאֲרֵאֲדָה
 מִרִיד וְהוּא רֵאִי לִם יִגַּךְ אִמְרָה עֲלִי נִשְׁאָם אֲוִגוֹד וְלֹא אֲעִסִּית
 פִּיה עֲלָהּ וְלֹא חֲגָהּ מִקְנַעָהּ וְחִבְעָתָה מַע דִּלְךְ שְׁנֵאֲעֵאֲרָה
 עֲשִׁימָה גִדָּא וְהִי כּוֹן אֲלֵאֲלָהּ אִדִּי יִקָּר כָּל עֲאֻקֵּל בְּכִמְאֵלָהּ
 בְּגִמִּיעַ אֲנַחֵא אֲלִכְמֵאֲלֵאֲתָה צֵאֲר וְגוֹדָה עֲנֵד כָּל אֲמוֹגוֹדָאֲתָה
 לֹא יִבְדִּי שִׁיָּא וְלוֹ רֵאִם אֵן יִטּוֹרֵל גִּנְאֵחַ דְּבִאֲבָהּ אִו יִנְקֵץ
 רִגְלֵ דּוֹדָהּ לִמָּא קִדָּר לִכֵּן אֲרִסְטוֹ יִקּוֹל אֲנָה לֹא יִרּוּם הִיא
 וְיִסְתַּחֲחִיל עֲלִיהָ אֵן יִרִיד כִּלְאָף הִיא וְלִים הִיא מִמָּא יִזִּידָה
 כְּמֵאֲלָא בֵּל לַעֲלָה נִקֵּץ בִּאֲעִתְּבֵאֲרָה מֵא . וְגִמְלָהּ אֲקוּל לָךְ
 וְאֵן כְּנֵת אֲעֵלִם אֵן כְּתִירָא מִן אֲלִמְתַּעְצִבִּין יִנְסִבְנִי פִי הִדָּה
 אֲלֵאֲקֵאֻוִּיל אִמָּא לִקְלָהּ פִּהֵם כִּלְאִמְהֵם אִו לִלְחִיד עֲנָה
 בִּאֲקַצֵּד לִכְבִּי לִים מִן אֲגֵל הִיא אֲמִתְנַע מִן אֵן אֲקוּל מֵא
 אֲדִרְכָּתָה וּפִהֲמִתָּה עֲלִי חֲאֵלֵ קִצּוֹרִי וְתִלְךְ אֲלִגְמִלָּהּ חִי
 אֵן כָּל מֵא קֵאלָה אֲרִסְטוֹ פִי גִמִּיעַ אֲמוֹגוֹד אֲלִדִּי מִן לִחַן
 פִּלְךְ אֲלִקְמֵר אֲלִי מִרְכּוֹ אֲלֵאֲרֵץ הוּא צַחִיָּה בִּלָּא רִיב וְלֹא

ואלפלך מרכב מן מאדחין וצורחין מאדה אפלך וצורחה
ומאדה אלטוכב אלמרכוז פי אלפלך וצורחה ואדא כאן
אלאמר עלי גהז אללזום פלא בד לנא צורה להדא
אמרכב מן סבב מרכב ילום ען גזאח אלואחד גרם אפלך
וען גזאח לאכר גרם לכוכב הדא אן כאנת מאדה לכואכב
כלהא ואחרז וקד יכון גוהר אנדר מנהא גוהרא מא וגוהר
אלטכז גוהרא אכר וקד עלם אן כל גסם מרכב מן מאדחה
וצורחה פקד חבין לך אנה לא חטרד הדא למעאני עלי
גהז אללזום אלדי ידכרה וכדלך איצא אכתלאף חרכה
אפלאך לא יחרז נפאם תרתיב בעצהא תחת בעין חתי
ידעי פי דלך גהז אללזום וקד דכרנא דלך והנא איצא
אמר האד לכל מא קדר פי אאמור. אטביעיה אן אעתבר
חאל אלפלך ודלך אנה אדא כאנת מאדה אלאפלאך
כלהא ואחרז לאי שי לא ילום אן חנתקל צורה הדא
אלפלך למאדה אלאכר כמא גרי מן דון פלך אקמר מן גהז
אסתהאל למאדה ולאי שי תבתת הדא לצורה פי הדא
אלמאדה דאימא ומאדה אלכל משתרכה אללהם אלא
אן ידעי מדע אן כל פלך מאדחה גיר מאדה לאכר פלא
חכן אדא צורה אלחרכה תדל עלי. אלמאדה ודא נקץ
לאצול כלהא ואיצא לכואכב אן כאנת מאדחה כלהא
ואחדה פכמא דא תבאינת אשכאצהא הל בצור או באעראן
ועלי אי אנהין כאן ילום אן חנתקל תלך לצור או תלך
אלאעראן ותתעאקב עלי כל ואחד מנהא חתי לא יבטל

מא. קציה תאלתה אנ כל פאעל יפעל בקצד ואראדה
לא באלטבע פאנה קד יפעל אפעאלא מכתלפה כתירה.
קציה ראבעה אנ אגמלה אמרכבה מן גואהר מכתלפה
מתגאורה אחק באלתרכיב מן אגמלה אמרכבה מן גואהר
מכתלפה תרכיב אמתזאג מתאל דלך אנ אלעטם מתלא
או אללחם או אלערק או אלעצב אבסט מן גמלה אליד
או אלרגל אמרכבה מן עצב ולחם וערק ועטם והדא אבין
מן אנ יואד פיה כלאמא. ובעד הדה אלקדמאת פאקול
אנ הדא אלדי ידכרה ארסטו מן אנ אלעקל אלואל סבב
ללתאני ואלתאני סבב אלתלת והכדא לו דרגהא אלאף
אלעקל אלאכיר מנהא בסיט דו בלא שך פמן אין וגד
אלתרכיב אלמוגוד פי הדה אמוגודאת עלי גהא אללזום
כמא יזעם ארסטו נחן נסלם לה כל מא ידכרה מן אנ
אלעקול כל מא בעדת חדת פיהא תרכיב מעאני אד
ומעקולאתהא כתירה פמע אקרארנא לה בהדא אלחדם
ואלתכמין כף צארת אלעקול סבבא ללזום אלאפלאך
ענהא ואי נסבה בין אמאדה ואלמפארק אלדי לא מאדה
לה אצלא והבך אנא סלמנא אנ כל פלך סבבה עקל עלי
אלצורה אלמדכורה אד ודלך אלעקל פיה תרכיב בכונה
עקל דאתה וגירה וכאנה מרכב מן שיין אחד דינך אשיין
ילזום ענה אלעקל אלאכר אלדי דונה ואלמעני אלאכר
ילזום ענה אפלך פיסאל ויקאל לה דלך אלמעני אלואחד
אלבסיט אלדי לזום ענה אלפלך כף לזום ענה אלפלך

אנה ידי לזום כל מא סואה ענה כמא וצפת לך ונחן נקול
 אן כל הדה אלאשיא הו פעלהא בקצד ואראדה להדיא
 אמונד אדי לם יבן מונודא וצאר אלאן מונודא באראדתח
 תעאלי ודהאנא אַכר פי דכר דלאילי ותרניחי לכון לעאלם
 מחדתא עלי ראינא פי פצול תאחי :

פצל כב

קציה מגמע עליהא מן ארסטו ומן כל מן תפלסף אן
 אלשי אלבסיט לא ימכן אן ילום ענה אלא בסיט
 ואחד ואן כאן אלשי מרכבא פחלום ענה אשיא עלי ערד
 מא פיה מן אלבסאיט אלתי תרכב מנהא מתאל דלך אן
 אלנאר אלתי פיהא תרכיב כיפיתין אחאר ואליאבם ילום
 ענהא אן תסכך בחרהא וחגפף ביכסהא וכדלך אלשי
 אמרכב מן מאדה וצורה תלום ענה אשיא מן גהה מאדתה
 ואשיא מן גהה צורתה אן כאן כתיר אלתראכיב ובחסב
 חדה אלקציה קאל ארסטו אנה מא לום ען אללה לזומא
 אלא גיר עקל ואחד בסיט לא גיר . קציה תאניה אנה
 מא ילום אי שי אהפק ען אי שי אהפק בר אנמא יכון
 אבדא בין אלעלה ומעלולהא מנאסבה מא צורה חתי
 אערעאן מא ילום אי ערץ אהפק ען אי ערץ אהפק מתל
 אן ילום ען אלכיפיה כמיה או ען אלכמיה כיפיה וכדלך
 לא תלום ען אלמאדה צורה מא ולא ען אלצורה מאדה

אָכד פי אן אבין לך תרגיחי לראי חדות אַעאלם בדלאיל
נטריח פלספיה בריח מן אלתמויה . קולח אן אלעקל
אלאול לזם ען אללה ואן אַעקל אלתאני לזם ען אלאול
ואלתאלת ען אלתאני והכדא בונה ירי אן אַאפלאך לזמת
ען אלעקול ודלך אלתרתיב אלמשהוד אלדי קד עלמתה
מן מואצעה וקד וצענא מנה הנא נבדא בין הו אנה לים
יריד בדלך אן הדא כאן תם חדת ענה דלך אללאזם ענה
בעד דלך לאנה לא יקול בחדות שי מן הדא ואנמא יריד
באללזום אלסבביח כאנה יקול אלעקל אלאול סבב וגוד
אלעקל אלתאני ואלתאני סבב וגוד אלתאלת אלי אַאכרהא
וכדלך אכלאם פי אַאפלאך ואלמארהא אַאילי ולם יתקדם
שי מן הדא כלהא ללאכר ולא יוגד דונה ענדה ומתאל
דלך כמא לו קאל קאיל אן ען אַאכיפיאת אלאול לזמת
אכשונה ואמלאסה ואצלאבה ואללין ואכתאפה ואחכלכל
אלדי לא ישך אחד אן חלך אעני אלתארהא ואלברודה
וארטובה ואיכוסה הי אַאחדתה להדה אכשונה ואמלאסה
ואצלאבה ואללין ואכתאפה ואחכלכל ומא אשבה
דלך וען חלך אַארבע כיפיאת אַאול לזמת הדא ואן כאן
לא ימכן אן יוגד גסם דו הדא אַאכיפיאת אלאול ומערי ען
הדה אַאכיפיאת אלתואני עלי הדא אַאמתאל בעינה יקול
ארסטו פי אלוגוד בגמלתה אן כדא לזם ען כדא אלי אן
ינחיה ללעלה אַאולי כמא יקול הו או אלעקל אלאול או
ביף שירת אן חסמיה כלנא נחו מבדא ואחד נקצד גיר

ויסתחיל איצא אן יתגיר פעלה או אראדתה כמה בינא
פקד באן לך איהא אנאטר פי מקאלתי הדה אן האולא
נרוא לפט אלזום ואבקוא מענאה לעלהם קצדוא תחסין
עבארה או אזאלה שנאעה לאן מעני כון הדא אלזגוד
לאזמא לעלתה דאימא בדואמהא והו אלאלאה עלי מא
יקול ארסטו הו מעני קולהם אן אעאלם מן פעל אלאלאה
או בקצדה ואראדתה ואכתיארה ותכציעה לכנה לם יול
הכדא ולא יזאל כמה אן טלוע אשמם הו פאעל אנהאר
בלא שך ואן כאן לא יתקדם אחרמהא אלאכר בזמאן
וליס הדא הו מעני אלקצד אלדי נקצדה נחן בל נריד
בדלך אנה אעני אלעאלם לים הו לאזמא ענה תעאלי
לזום אטעלול לעלתה אלתי לא ימכן מפארקתה להא ולא
תגירה אלא אן תתגיר עלתה או תתגיר חאלה מן חאלתהא
פאדא פהמת אטעני הכדא עלם אנה מן אמחאל אקול
בכון אלעאלם לאזמא ען וגוד אלאלאה לזום אלטעלול
לעלתה ואנה מן פעל אלאלאה או בתכציעה פקד תלכץ
אלאמר ואנתהי בנא אקול אלי אבחת ען הדא אאכתלאף
אלמוגוד פי אלסמא אלדי תברהן אן לא בד לדלך מן
סבב הל דלך אלסבב הו אעלה לדלך אאכתלאף והכדא
לום ען וגודה או דלך אסבב הו אפאעל להדא אאכתלאף
אלמכצץ לה עלי אלגהה אלתי נעתקד נחן תבאע משה
רבנו פלנקל פי דלך בעד אן נקדם מקדמה והי אן נבין
לך מעני אללזום אלדי יראה ארסטו חתי תתצורה וחיניד

אלגז אלחאני — פצל כ כא

כלאם ארסטו וקולה אנ הרה אלאשיא לא בר להא מן
סבב אנ מעני דלך אלקצד ואלתכציץ או יכונון כאלפוח
פי דלך ואכתארווא ראי אלקצד ואלתכציץ וועמווא אנה
לא ינאפי אלקדם ובעד מא בינאה אַכד פי ראי האולא
אלמתאכרין :

פצל כא

אעלם אנ מן אמתאכרין מן אפלאספא אקאילין בקדם
אעאלם מן קאל אנ אללה תעאלי פאעל אעאלם
ומכתאר וגודה וקאצדה ומכצצה עלי מא רהו עליה לכן
יסתחיל אנ יכון דלך פי וקת דון וקת בל הכדא כאן ויכון
דאימא קאלוא אנמא אונב לנא אנ לא נתצור אנ פאעלא
פעל שיא אלא באן יתקדם אפאעל עלי פעלה באלזמאן
כוננא נחן כדא ילזמנא פי מא נפעלה לכון כל פאער
תכון הרה צפתה פפיה עדם מא וכאן פאעלא באלקווא
ולמא פעל כרג אלי אלפעל אמא אלאלאה תעאלי אלדי
לא עדם פיה ולא שי באלקווא אצלא פמא יתקדם פעלה
בל לם יזל פאעלא וכמא דאתה מבאינא לדאתנא אי
מבאינא כדלך נסבה פעלה אליה מבאינא לנסבה פעלנא
אלינא איצא והדא אלקיאם בעינא קאלוא פי אלתכציץ
ואלאראדה לאן לא פרק בין קולך פאער או מריד או
קאצד או מכתאר או מכצץ פי הדא אלמעני קאלוא

אנמע בין אלונוד עלי גהה אללזום ובין אלחדות עלי
נהה אלקעד ואלארדה חתי יכון אפעניאן ואחדא קריב
ענדי מן אנמע בין אצדין לאן מעני אלזום אלדי יעתקדה
ארסמו הו אן כל שי מן הדה אלמוגודאת אלתי ליסרת
בענאעיה לא בד לזה מן סבב מזגב לדלך אלשי אלדי
גנה עלי מא הו עליה ולדלך אסבב סבב תאן וללסבב
אתאני תאלת הברא אלי אן ינתהי לסבב אול ענה לזם
אלכל לאמתנאע אלחסלסל אלי לא גהאיה לכנה לא
יעתקד מע דלך אן לזום ונוד אלעאלם ען אלבארי אעני
ען אסבב אאול כלזום אלטל ען אנסם או לזום אחרארה
ען אלנאר או לזום אלצו ען אלשמם כמא יקול ענה מן
לא יפהם קולה בל יעתקד דלך אלזום כנחו לזום אמעקול
ען אלעקל אר אלעקל הו פאעל אלמעקול מן גהה כונה
מעקולא צר דלך אלסבב אלאול ולו ענדה הו עקל פי
אעלי מראתב אלונוד ואבמלהא וחתה אן קאל אנה מריד
למא לזם ענה וסאר בה ומסתלד ולא ימכן אן יריד כלאפה
פלים יקא להרא קעדא ולא פיה מעני אקעד לאן אאנסאן
מריד לכונה דא עינין וכפין וסאר בדלך ומסתלד בה ולא
ימכן אן יריד כלאפה ולכנה מא כאן הרא אלשבץ דא
עינין וכפין בקעד מנה ותבציץ להרא אלשכל והדה
אלאפעאל ולא מעני אלקעד ומעני אהבציץ אלא לאמר
גיד מזגוד וימכן וגודה כמא קעד וכצץ וימכן אלא יוגד
בדלך פלא אדרי הל האולא אמתאכרון אנפהם להם מן

עלי אן הדה אמוגודאח ליסת אהפאקיה ודהא נץ כלאם
ארסטו פי אלרד עלי מן זעם מן אלמתקדמין אן הדה
אעאלם וקע באלאהפאק ואנה כאן מן תלקא נפסה בלא
סבב קאל וקד געל קום אכר סבב הדה אסמא ואעואלם
בלהא חלקא אנפסהא פאנהם קאלוא אן מן חלקא נפסה
כאן אדוראן ואלחרבה אלתי מיזח וקומת אלכל עלי הדה
אנשאם ואן הדה נפסה למוצע עגב שדיד אעני אן יקולוא
פי אחיואן ואלנבאת אנהא לא תכון ולא תחדת באלבכת
לכן להא סבבא אמא טביעה ואמא עקל ואמא גיר דלך
ממא אשבהה לאנה לים יחולד אי שי אהפק מן כל בור
או כל מני לכן מן הדה אלבור תכון זיתונה ומן הדה
אלמני יכון אנסאן ויקולון פי אסמא ופי אלאגסאם אלתי
הי מן בין סאיר אלאגסאם אמראיה אהיה אנהא אנמא
כאנת מן חלקא אנפסהא ואנהא לים להא סבב אצלא
מתל מא ללחיואן ואלנבאת הדה נץ כלאמה ואכר יבין
הזיף הדה אלוהם אלדי תוהמוה בקול אבסט. פקד באן
לך אן ארסטו יעתקד ויברחן אן הדה אלמוגודאח בלהא
ליסת מוגודה באלאהפאק פאלדי ינאקן כונהא באלאהפאק
אן תכון באדאת אעני אן להא סבבא מוגבא לכונהא הכדא
צחרח ומן אגל דלך אסבב וגדת עלי מא הי עליה הדה
הו אדי תברחן והו אדי יעתקדה ארסטו אמא אנה ילום
לכונהא ליסת מן חלקא אנפסהא אן תכון בקצד קאצד
ואראדה מריד פמא יבין לי אן ארסטו יעתקד דלך לאן

אנב לה גחו חרכה אכרי לא בד מן מכעץ צרורה פקד
 אברגנא הדא אעתבאר אלי אבחת ען מטלבין אחדהמא
 הל בונד הדא אכתלאף ילום אנ יכון דלך בקעד קאעד
 צורה לא עלי גהה אללזום או לא ילום ואמטלב אתאני
 הל אדא כאן גמיע הדא בקעד קאעד כעץ הדא אתכציץ
 ילום אנ יכון דלך חאדתא בעד עדם או לא ילום דלך
 נל יכון מכעצה למ יזל הכדא אד קד קארל הדא איצא
 בעץ מן יעתקד אלקדם והאנא אכר פי הדין אלמטלבין
 ואבין מא ינבגי אנ יבין פיהמא פי פצול תאחי :

פצל כ

ארסטו יברהן אנ אאמור אטביעיה כלהא ליסת ואקעה
 באלתפאק וברהאנה עלי דלך כמא דכר ודלך
 אנ אלאמור אלאתפאקיה ליסת דאימא ולא אכתריה וכל
 הדה אלאמור אמא דאימא או אכתריה אמא אלסמא
 וכל מא פיהא פדאימא עלי חאלאת לא תתגיר כמא
 בינא לא פי דואתהא ולא פי חבדיל מואצעהא ואמא
 אלאמור אטביעיה אלתחי דון פלך אלקמר פמנהא
 דאימא ומנהא אכתריה פאלדאימא כתסכין אלנאר ונזול
 אחר אלי אספל ואלאכתריה כאשכאל אשכאץ כל נוע
 ואפעאלה וכל הדא בין פאדא כאנת גואיאתה ליסת
 באלתפאק פכיה יכון כלה באלתפאק פהדא ברהאן

באבואכב מא קד שחר וקא ישעיה מנבאה עלי אסתדלאל
 בהא שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה וכו' וכדלך
 ירמיהו קאל עשה השמים וקאל אברהם יי אלהי השמים
 וקאל סיד אנביין רכב שמים כמא בינא והוא הו אלליל
 אלצחיה אלדי לא שך פיה וביאן דלך אן כל מא דון
 אלפלך מן אלאכתלאפאת ואן כאנת מאדתהא ואחדה
 כמא בינא חקדר אן חגעל מכצעהא קוי פלכיה ואוצאע
 אמארה מן אפלך כמא עלמנא ארסטו אמא אלאכתלאפאת
 אלמוגודה פי אלאשלאך ואלכואכב פמן מכצעהא אלא
 אללה תעאלי פאן קאל קאיל אלעקול אמפארקה פמא
 רבח פי הדיא אלקול שיא וביאן דלך אן אלעקול ליסרת
 אגסאמא פיכון להא וצע מן אפלך פלאי שי תחרך הדיא
 אפלך חרכתה אשוקיה נחו עקלה אמפארק לנהה אשרק
 ואבר ללגרר אחרי דלך אלעקל אלואחד פי גהה אלגרר
 ואלאבר פי גהה אלשרק וכוון הדיא אבטא והדיא אסרע
 ולם יטרד דלך עלי נסבה בעד בעצעהא מן בעץ כמא
 עלמת ולא בד צרורה אן יקאל אן טביעה הדיא אלפלך
 וגוהרה אקתצת אן יתחרך להדה אלגהה ובהדה אסרעה
 ואן יכון לאזם אשתיאקה הדיא אמעני הכדא וכדלך יקול
 ארסטו ובהדיא יצרר פקד רגענא למא כנא פיה אולא
 פנקול אדיא כאנת מאדתהא כלהא זאחדה באי שי חכצין
 חדיא בטביעה דון טביעה אאבר וצאר פיה שוק מא יונב
 לה הדיא אלנחו מן אחרכה מכאלף לשוק אלאבר אלדי

אַחַקּ בַּהֲדָא אַלְכוּכּבּ אַמוֹנוֹד פִּיה מִן אַלְגּוֹ אַלאַכּר וְהִיא
 כֹּלָה וְכָל מָא הוּא מִן נַמְטָה אַנְמָא יַבְעַד גְּדָא בִּלְיָ יִקְאָרַב
 אַלאַמְתַּנְאֵע אִדָּא אַעֲתָקַד אֵין הִיא כֹּלָה וְגַב עֲלִי גַהֲזָא
 אַלְזוּם עֵין אַלאַהָה כִּמָּא יִרְאָה אַרְסָטוֹ אַמָּא אִדָּא אַעֲתָקַד
 אֵין הִיא כֹּלָה בַּקְצַד קַאצַּד פֻּעַל הַכִּדָּא פִּלָּא יַצְחַב הִיא
 אַלְרַאִי שִׁי מִן אַלְחַעֲגָב וְלֹא בְּעַד אַצִּלָּא וְלֹא יִבְקִי מוֹצֵעַ
 בַּחַת אִלָּא קוֹלֶךְ מָא אַלְסַבֵּב פִּי קַצַּד הִיא וְאִלְדִּי יַעֲלָם
 עֲלִי אַלְחַגְמִיל אֵין הִיא כֹּלָה לְמַעֲנִי לֹא נַעֲלַמָּה וְאֵין לִים
 הִיא פֻּעַל עֵבֶת וְלֹא כִיף אַתְּפֶק לֵאנֶךְ קַד עֲלַמַּת אֵין עֲרוּק
 שִׁבְץ אֶכְלָב וְאַלְחַמָּאר וְאַעֲצַאֲבַהֲמָא מָא וְקַעַת כִּיף אַתְּפֶק
 וְבֹאִי מִקְדָּאר אַתְּפֶק וְלֹא צֹאר הִיא אַלְעֶרֶק גְּלִיטָא וְאַכֵּר
 דְּקִיקָא וְעַצְבָּא תַחֲשַׁעֵב שְׁעָבָא כַּתִּירָה וְאַכְרִי לֹא תַחֲשַׁעֵב
 כִּדְלֶךְ וְוַאֲחַדָּה נַאזְלָה מִסְתַּקִּימָא וְאַכְרִי אַנַּעֲטַשַׁת בַּאֲתַפֶּאק
 וְאַנָּה לֹם יִכֵּן שִׁי מִן הִיא אִלָּא לְמַנַּאפֵּע קַד עֲלָם צִרּוּרִיתָהָ
 פִּכִיף יַחֲלִיל עַאקֵּל אֵין רַחֲכוֹן אוּצָאֵע הִיא אֶלְכוּאֲכַב
 וְמִקְאֲדִירָהָ וְעַדְדָּהָ וְחַרְכָּאֵת אַפִּלְאֲכָהָ אַמְכַתְלַפָּה לֹלָא
 מַעֲנִי אוּ כִיף אַתְּפֶק לֹא שֶׁךְ אֵין כֹּל שִׁי מַנְהָא צִרּוּרִי
 בַּחֲסֵב קַצַּד אַקַּאצַּד וְתַרְחִיב הִיא אַאֲמוֹר עֲלִי גַהֲזָא אַלְלְזוּם
 לֹא בַּקְצַד אֲמַר בַּעִיד מִן אַלְחַצּוֹר גְּדָא גְּדָא וְלֹא דִלִּיל
 עַנְדִּי עֲלִי אַלְקַצַּד אַעֲשֵׂם מִן אַכַּתְלַאף חַרְכָּאֵת אַלאַפִּלְאֶךְ
 וְכוּן אֶכּוּכּב מִרְכּוּזָא פִּי אַלאַפִּלְאֶךְ וְלִדְלֶךְ חַגְד אַלאַגְבִּיָּא
 כִּלְהֵם קַד אַתְּכִדּוּזָא אֶכּוּאֲכַב וְאַלְאִפִּלְאֶךְ דִּלִּילָא עֲלִי וְגוֹדָה
 אַלאַלָּאֵת צִרּוּרָה וְגַא פִּי חֲדִית אַכְרָהִם מִן אַעֲתַבֶּאֲרָה

תאבתא דאימא דליל עלי אנ מארה אלכואכב ליסת הו
 מארה אלפלאך וקד דכר אבו נצר פי חואשיר עלי
 אלסמאע כלאמא הו נצה קאל בין אלפלך ואלכואכב
 פרק לאן אלפלך ישף ואלכואכב לא חשף ואלסבב פי
 דלך אנ בין אמדחין ואלצורחין פרקא ולכן יסירא הו
 נץ בלאמה אמא אנא פלא אקול יסירא בל מכתלפא גרא
 גרא לאני לא אסתדל באלשפוף בל באלחרכאת פיבין
 לי אנ הוה תלת מואד ותלת צור אנסאם סאכנה אבדא
 פי דאתהא והי אנראם אכואכב ואנסאם מתחרכה אבדא
 ודי אנראם אלפלאך ואנסאם תתחרך ורתסכן ודי
 אלסתקסאת פיא לית שערי אי שי גמע בין האתין
 אלמאדחין אלמכתלפחין אמא גאיה אלכתלאף כמא
 יבדו לי או אלדי בינהמא אכתלאף יסיר כמא ידכר אבו
 נצר ומן הו אלמהיי להוה אלאתחאד ובאלגמלה גסמאן
 מכתלפאן מרכוז אחרהמא פי אכר גיר מכאלט לה בל
 מתחיו פי מוצע מנה מכצוץ מלתחם בה בגיר קצד קאצד
 ענב ואענב מן הוה אלכואכב אלכתירה אלתי פנ
 אלחאמן כלהא אכר בעצהא צנאר ובעצהא כבאר כוכב
 הנא ואכר עלי בעד דראע פי דאי לעין ועשרה מזרחמו
 מנתמעו ורקעה כבירה גרא לא שי פיהא מא אלסבב
 אמכצין להוה ארקעה בעשרה כואכב ואלמכצין ללאכרי
 בעדם אכואכב ואיצא גסם אפלך כלה גסם ואחד בסיט
 לא אכתלאף פיה פכאי סבב צאר הוה אלגו מן אלפלך

ועם אנה יעמי פיהא שיא יסירא וכדלך פעל לאן אלדי
דברה מן סרעה אלחרבה אלכליה ובטי פלך אלכואכב
אלתאבתה לכונה פי כלאף אלגהה דזי עלה מסתגרבה
עניה וכדלך קאל ילום אן כלמא בעד פלך ען אתאמן
באן אסרע חרכה לכן הדיא לם יטרד כמא בינת לך
ואשד מן הדיא אן אשלאבא איצא תתחרך מן אלמשרק
אלי אמגרב מן דון אלתאמן פבאן יגב אן תכון אסרע ממא
תחתהא ממא יתחרך כדלך מן אמשרק אלי אמגרב ואן
באן חכון הדיא למתחרבה מן אמשרק קריבה פי אסרעה
מן חרכה אלחאסע לכנה כמא אעלמתך לם יכן עלם
אלהיאה פי זמאנה כמא הו אליוז ואעלם אן בחסב
ראינא נחן מעשר מן יקול בחדת אלעאלם יסהר הדיא
כלה ויטרד עלי אצולנא לאנא נקול תם מכעץ כעץ כל
פלך במא שא מן גהה אלחרבה וסרעתהא ולכנא נגהל
וגה אלחכמה פי איגאד הדיא הכדיא פלו קדר ארסטו אן
עטינא עלה אבתלאף חרכה אשלאך חתי יכון דלך עלי
נפאם וצע בעצהא מן בעץ כמא טן לכאן דלך גריבא
ובאן יכון עלה אלתכציץ פי אבתלאף חרכאתהא כעלה
אבתלאף אלאסטקסאת פי וצעהא בין אלמחיש ואלמרכז
לכנה לם ינתטם אמר הכדיא כמא בינת לך ואכין מן
הדיא פי וגוד אלתכציץ פי אלפלך אלדי לא יקדר אחד
אן יגוד לזי סבבא מכעצא גיר קצד אלקאצד דזו וגוד
אכואכב ודלך אן כון אלפלך מתחרבא דאימא ואלכוכב

הדא נצה קאל נריד אלן אן נפחץ ען מסאלחין אתנחין
פחצא שאפיה פאנה מן אלואגב אן נפחץ ענהמא ונקול
פיהמא במבלג עקולנא ועלמנא וראינא אלא אנה לא
ינבגי לאחד אן ינזל דלך מנא עלי קחה וגראה לכנה
ינבגי אן יעגב מן חרצנא עלי אלפלספא ורגבתנא פיהא
פאדא מא טלבנא אלמסאיר אלגזילה אלשריפא וקוינא
עלי אטלאקהא אטלאקהא יסירא מברמא פיהק עלי
אלסאמע אן ישחד סרורה ויבתהג הדא נץ כלאמה פקד
חבין לך אנה בלא שך עארף בצעף רחלך אלאקאויל
ולא סימא בכון עלם אלחעאלים פי זמאנה כאן לם
יכמל ולא עלם פי זמאנה מן חרכאת אלפלך מתל
מא עלמנאה אליום ויכדו לי אן אלדי קאלה פי מא בעד
אלטביעה מן וצע עקר מפארק לכל פלך אנמא הו מן
אנל הדא אלמעני איצא חתי יכון הנאך שי יכצץ כל
פלך בחרכה מא וסנבין אנה לם ירבח בהדא שיא אמא
קולה פי הדא אלנץ אלדי אתברת לך במבלג עקולנא
ועלמנא וראינא פאני אבין לך מענאה ולם ארה לאחד
מן אלשארחין אמא קולה ראינא פאנה יעני בה גהא
אללזום אלדי הו אלקול בקדם אלעאלם ואמא קולה
עלמנא פיעני לאמר אלבין למגמע עליח אן כל שי מן
הדה אלאשיא לא בד לה מן סבב ועלה וליס הו אמרא
ואקעא ביה אתפק וקולה עקולנא יעני קצורנא ען אעמא
אסכאב מתל הדה לאמור עלי גאיתהא ונהאיתהא לכנה

אלבל עלי גהז' אללזום אטביעי לא עלי גהז' קצד קאצד
 חף שא ותכציץ מכציץ עלי אי וגה אחב פלם יתם לה
 דלך ולא יתם אכדא ודלך אנה ירום אן יעטי אלעלה פי
 מן אפלך תחרך מן אשרק ולם יתחרך מן אלגרר וירום
 אן יעטי אלעלה פי כון בעצהא סריע אלחרכה ובעצהא
 בטי' ואן דלך לאום לנטאם וצעהא מן אלפלך אלעלי
 ויחם אן יעטי אלעלה פי כון כל כוכב מן אלסבעה לה
 עדה אפלאך והדא אלעדד אלעטים פי פלך ואחד הדא
 נלה ירום אעטא אסבאבה חתי ינטם לנא אאמר נטמא
 טביעי' עלי גהז' אללזום לכנה לם יתם לה שי מן הדא
 לאן כל מא בינה לנא ממא דון פלך אלקמר גרי עלי
 נטאם מטאבק ללמוגור בין אלעלל ואמבן אן יקאל פיה
 אנה עלי גהז' אללזום ען חרכה אלפלך וען קואה אמא
 נמיע מא דכרה פי אמור אלפלך פלא עלה בינה אעטי
 פי דלך ולא גרי אלאמר פיה עלי נטאם ימבן אן ידעי
 פיה אללזום אד נרי אאפלאך מנהא מא הו אאסרע חרכה
 פוק אלאבטא חרכה ומנהא מא הו אלאבטא חרכה פוק
 אאסרע חרכה ומנהא מא חרכאחהא מתסאוייה ואן כאנת
 בעצהא פוק בעץ ואמור אברי עטימה גדא פי חק אעחבאר
 מן אאמר עלי גהז' אללזום סאסרד להא פצלא מן פצול
 דזה אלמקאלה ובאלגמלה פאן ארסטו בלא שך למא
 עלם צעף אקאווילה פי תעליל דזה אלאשי' ואעטא
 אסבאבה קדם עלי אכרה פי דזה אלמבאחת כלאמא

עלי אכתלאף אלצור פלמא כאנת חרכאת אלאסתקסאת
 אארבעה מסתקימה וחרכה אלפלך דוריה עלם אן תלך
 אלמאדה גיר הדה אלמאדה והוא צחית בחסב אלנשר
 אטביעי ולמא וגדת איצא הדה אתי חרכאתהא מסתקימה
 מכתלפה אלגהז מנהא מא יתחרך אלי פוק ומנהא מא
 יתחרך אלי אספל ווגד איצא אלדי יתחרך מנהא לגהז
 ואחדה בעצהא אסרע ובעצהא אבטא עלם אנהא מכתלפה
 אלצור ובהוא עלם אן אלאסתקסאת ארבעה ועלי הוא
 אלנחו מן אסתדלאל בעינה ילום איצא אן תכון מאדה
 אלאפלאך כלהא ואחדה אד כלהא תתחרך דורא וצורה
 כל פלך מבאלפה לצורה אפלך אאבר אד הוא יתחרך
 מן אלשרק ללגרוב ואבר מן אלגרוב ללשרק ואיצא פאן
 חרכאתהא מכתלפה פי אלסרעה ואלאבטא פילום אן
 יסאל איצא ויקאל לה אד והדה מאדה משתרכה
 לגמיע אלאפלאך קד אכתץ כל מוצוע מנהא בצורה מא
 גיר צורה אלאבר מן הו מכצץ הדה אמוצועאת ומהייהא
 לקבול צור מכתלפה והל תם בעד אפלך שי אבר ינסב
 לה הוא אלתכציץ אלא אללה עז וגל . והאנא אנבהך
 עלי בעד גור ארסטו וגראבה אדראבה וכיף וחמה הוא
 אלאעתראץ בלא שך וראם אלכרוג ענה באשיא לם
 יסאעדה אונוד עליהא ואן כאן לם ידבר הוא אלאעתראץ
 לבנה יברו מן אקואלה אנה ירום אן ינטם לנא וגוד
 אלאפלאך במא נטם לנא וגוד מא דון אלפלך חתי יכון

ארסנו איצא וקלנא לה אדא כאן אמהזאג לאסטקסאח
 ח אלסבב פי תהיז אלמואד לקבול אלצור אלמכתלפא
 א שי היא תלך אמארה אאלי חתי קבל בעצהא צורה
 אלנאר זבעצהא צורה אלארץ זמא בינהמא לקבול צורה
 אלמא ואלהא זמארה אלכל ואחדה משתרכה ובמא דא
 כאנח מארה אלארץ אחק בצורה אלארץ ומארה אלנאר
 אחק בצורה אנאר פנאוב ארסנו ען דלך כאן קאל אונב
 דלך אכתלאף אלמואצע אד הי אונבת להדה אלמארה
 אלאחדה תהיזארת מכתלפא ודלך אן אלדי ילי מנהא
 אמחיש אחר פיה לטאפה וסרעה חרכה וקרב מן טביעתח
 פקבל בדלך אלתהיז צורה אלנאר וכלמא בעדה אמארה
 ען אלמחיש נחו אלמרכו צארת אכתף ואצלכ ואקל צוא
 פצארת ארצא וזי אלעלה פי אלמא ואלהוא פכאן דלך
 צוריא אד מן אמחאל אן תכון הדה אמארה פי לא מכאן
 א יכון אלמחיש דז אלמרכו ואלמרכו דז אלמחיש פהדא
 אונב להא אלתכציץ בצור מכתלפא אעני אלתהיז לקבול
 צוד מכתלפא . תם סאלנאה וקלנא לה הל אמחיש אעני
 אלסמא מארתהא ומארה לאסטקסאח ואחדה קאל לא
 נל תלך מארה אכרי וצור אכרי ואלגסם מקול עלי הדה
 אלגסאם אלחי לדינא ועלי תלך באשתראך כמא בין
 אלמתאכרון וקד ברהן עלי גמיע דלך . ומן הנא אסמע
 סא אקולה אנא אידא אלנאשר פי מקאלחי הדה . קד
 עלמת ברהאן ארסנו אן באכתלאף אלאפעאל יסתרל

חלך אלמאדה אלמשחרכה דו אלדי אונב כון בעצהא
בצפה מא ובעצהא בצפה אכרי או אכבאב עלי עדר
אלמחגאיראת והדה מקדמה מגמע עליהא ממן יעתקד
אלקדם וממן יעתקד אלהדות ובעד הדה למקדמה אכר
פי חבין מא קצרת לחבינה עלי גהה אמסאלה ואלגואב
עלי ראי ארסטו . סאלנא ארסטו וקלנא לה קד ברהגרת
לנא עלי כון מאדה כל מא תחת פלך אלקמר מאדה
ואחדה משחרכה ללכל פמא עלה אכתלאף הודה
אלאנואע אלמוגודה הנא ומא עלה אכתלאף אשבאץ כל
צוע מנהא פגאובנא ען דלך באן קאל עלה אלאכתלאף
רתגיר אמחזאג אלמרכבאת מן חלך אלמאדה ודלך אנ
חלך אלמאדה אלמשחרכה קבלת אולא ארבע צור וכל
צורה מנהא תבעתהא כיפיתאן ובחלך לכיפיאת לארבע
צארת אסקסאת למא תרכב מנהא ודלך אנהא תכתלס
אולא בחרכה אלפלך תם תמתוג פיוחדת אלאכתלאף פי
אלמכתלסאת אלמחרכבה מנהא במקאדיר מכתלסא מן
אחאר ואלבארד ואלרטב ואליאבם פתציר פיהא בהדה
לאמוגה למכתלסא תהיזאת מכתלסא לקבול צור מכתלסא
ובחלך אצור איצא תציר מתהייה לקבול צור אכרי והכרא
דאימא ואלצורה אנועיה אלואחדה יוגר למאדתהא ערין
כביר פי כמהא וכיפהא ובחסב דלך אלערין תכתלף
אשבאץ אלנוע כמא חבין פי אלעלם אלטביעי והוא
בלה צחח בין למן ינצף נפסה ולא יכדעהא . תם סאלנא

פלא תבון אדלא הדה לאשיא כלהא בקצד קאצד אכתאר
 ואראד אן תבון הכלא לאנה אן כאנת בקצד קאצד פקד
 נאנת גיר מונודה הכלא קכל אן תִּקְצָד ואמא בחסב
 ואינא נחן פאלאמר בין אנהא בקצד לא עלי גהא אלזום
 וינו אן ינירהא דלך אקאצד ויקצד קצדא אכר לכן לים
 א קצד באטלאק לאן תם טביעה אחתנאע תאבתה לא
 ימכן בטלאנהא כמא נבין וגרצי פי הדה אפצל אן אבין
 לך בדלאיל תקארב אברהאן אן וגורנא הדה ידלנא עלי
 אנה בקצד קאצד צרודה מן גיר אן אחכלף מא ארתכבתה
 אחכלמון מן אבטאל טביעה אונוד ואלקול באלגו וכלק
 אעראץ מסחמרא וגמיע מא בינת לך מן אצולהא אלתי
 אנמא ראמוא המהידהא לאיגאד אלתציץ ולא תשן אנהם
 אינא קאלוא הדה אלדי אקולה אמא אנהם ראמוא מא
 ארומה פלא שך וכדלך דכרוא אלאמור אלתי אדכרהא
 ולחטוא פיהא אלתציץ גיר אנהם לא פרק ענדהם בין
 אלתצאץ הדה אנבאת באלחמרה דון אביאץ או באללאוה
 חן אמרארה או אלתצאץ אסמא במא הי עליה מן אשבל
 חן אחרביע ואלתתלית ואתבתוא אלתציץ במקדמאחהם
 חלך אלתי קד עלמתהא ואנא אתבת אלתציץ פי מא
 יבני אן יתבת פיה במקדמאת פלספיה מאכודה מן טביעה
 אנוד ודהא אטריק אבינהא בעד תקדים הדה אלקדמא
 וזי אן כל מאדה משתרכה בין אשיא מתגאירה בוגה מן
 וזה אלתגאיר פלא בד צרודה מן סבב אכר כארגא ען

אלנו אלהאני — פצל יח יט

אסמא תדלנא עלי וגור אעקול אמפארקא זהם ארוחאנין
ואלמלאיכה והי תדלנא עלי וגור אלאלאה והו מחרכהא
ומדברהא כמה סנבין ונוצח אן לים תם דליל ידלנא עלו
וגור אצאנע עלי ראינא בדלאלה אלסמא והי תדל איעא
עלי ראי אפלאספה כמה דכרנא עלי וגור מחרכהא ואנה
לא גסם ולא קוזה פי גסם ובעד מא בינת לך מן אמבאן
דעואנא ואנה לים באממתנע כמה יזעם מן יקול באקדם
ארנע ואבין תרגיח ראינא באנטר ואטהר מא ילום ראיח
מן אלשנאעה פי פצול תאתי :

פצל יט

קד באן לך מן מדהב ארסטו ומן מדהב כל מן יקור
בקדם אלעאלם אנה ירי אן הדיא אלונוד צדר ען
אבארי עלי גהז אללזום ואנה תעאלי עלה והדיא מעלול
והכדיא לזם וכמא לא יקאל פיה העאלי לם וגד או כיף
וגד הכדיא אעני ואחדא וגיר גסם כדלך לא יקאל פי
אלעאלם בגמלתה לם וגד או כיף וגד הכדיא אד הדיא
כלח לאזם אן יוגד כדיא אלעלה ומעלולהא ולא ימסן
פיהמא עדם בונה ולא תגיר עמא המא עליה פלדלך
ילום ען הדיא אראי לזום דואם כל שי עלי טביעתה ואן
לא יתגיר בונה שי מן אלאשיא ען טביעתה ובחסב הדיא
אלראי יכון תגיר שי מן אמוגודאח ען טביעתה ממחנעא

ולא יסתדעי הדא סבכא אבר כמא אנה כונה יפעל ולא
 יפעל לים בתגיר כמא בינא וסיכין אן אראדתנא ואראדה
 אלמפארק אנמא יקאל עליהמא אראדה באשתראך ולא
 עבה בין אלאראדתין פקד אנפך איצא הדא לאעתראן
 וחבין אנה לא ילומנא מן הדא אלטריק מחאל והדא הו
 חטנא כמא עלמת . ואלטריק אלתאלתה והי אלת
 ילומן בהא קדם אלעאלם לבון כל מא תקתציה אחכמה
 אן יברז קד-ברז וחכמתה קדימא כדאתה פאללאום ענדה
 קדים והדא אלזאם צעיף גרא ודלך אנא כמא נהלנא
 חכמתה אלתא אונבת אן חכון אפלאך חסעה לא אכתר
 ולא אקל ועדד לכואבב עלי מא הי עליה לא אכתר ולא
 אקל ולא אכבר ולא אצגר כדלך נהל חכמתה פי כונה
 אונד אלכל בעד אן לס יכן מנד מדה קריבא ואלכל
 תאבע לחכמתה אדאימא אלגיר מתגירה לכנא נהל כל
 אנהל קאנון חלך אלחכמה ומקתצאהא אד אלמשיה
 איצא פי ראינא תאבעה ללחכמה ואלכל שי ואחד אעני
 דאתה וחכמתה אד נחן לא נעתקד אצפאת וסתסמע פי
 הדא אלמעני כתירא אדא תכלטנא פי אלענאיה ובהדא
 אלעתבאר תסקט חלך אלשנאעה . ואמא מא דכרה
 ארסטו מן אנמאע אלאמם פי סאלף אלדור מן סכן
 אמלאיכא פי אלסמא ומן כון אלאה פי אלסמא וכדלך
 נא פי שואהר אלנצוץ פלים דלך ללדלאלה עלי קדם
 אלסמא כמא יריד דו כל דלך קול ללדלאלה עלי אן

ולא יפעל וקתא מן אנל מואנע או מוארי מתאל דלך. אן
 לאנסאן מתלא יריד אן חכון לה דאר פלא יבניהא לאנל
 אלמואנע ודלך אדא לם תכן מאדתהא חאצרה או חכון
 חאצרה ולא תחאתי לקבול אלצורה לעדם אלאלאח וקד
 חכון אמארה ואלאלאח חאצרה ולא יבני לכונה לא יריד
 אן יבני לאסתגנאיה ען אלכך פאדא טרת שוארי מתל חר
 או ברד יונב לה טלב אלכך פחיניד יריד אן יבני פקד חבין
 אן שוארי הניר אלארדה ואלמואנע חקאום אלארדה
 פלא יפעל בחסבהא הדא כלה מתי כאנת אלפפעאל מן
 אנל שי מא כארג ען דאח אלארדה אמא מתי לם יכן
 ללפעל גאיה אברי בונה אלא כונה תאבעא לארדה פאן
 חלך אלארדה לא תחתאג דואעי ודלך אלמריד ואן לם
 חכון לה מואנע לא ילום אן יפעל דאימא אד ליסת תם
 גאיה מא כארגה מן אנלהא יפעל פילום אדא לם חכון
 מואנע לחצול חלך אלגאיה אן יפעל אד אלפעל ההנא
 תאבע למגרד לארדה פאן קאל קאיל הדא כלה צחיה
 לכן בונה יריד וקתא ולא יריד וקתא אלים הדא חגירא
 קלנא לה לא אד חקיקה אלארדה ומאחיתהא הדא
 מענאהא אן יריד ולא יריד פאן כאנת חלך אלארדה
 לדי מארה חתי יטלב בהא גאיה מא כארגה פתכון ארדה
 מתגירה בחסב אלמואנע ואלמוארי אמא ארדה אמשארק
 אחתי ליסת הי מן אנל שי אבר בונה פליסת מתגירה
 ולא כונה יריד אלאן שיא ויריד גירה גדא חגירא פי דאחא

אלפעאל אנמא ונגב אן יפעל וקחא ולא יפעל וקחא לים
 מן אנל אמר מא פי דאתה ברל מן אנל תהיו אלמואד
 אמא אפעל מנה פראים לכל מטהיו פאן כאן תם עאיק
 ען אלפעל פמן אנל אלתהיו אמאדי לא מן אנל אלעקל
 פי נפסה פליעלם הדיא אטאן אן קצדנא לים הו אאכבאר
 באלסבב אלדי מן אנלה פעל אללה תעאלי פי וקח ולם
 יפעל פי וקח ולא אלזמנא בהדיא אמתאל וקלנא אן כמא
 אעקל אלפעאל יפעל פי וקח ולא יפעל פי וקח והו מפארק
 כדלך אללה תעאלי מא קלנא הדיא ולא אלזמנא ולו
 פעלנא דלך לכאנת מגאלטה בל אלדי אזמנא והו אזאם
 צחיה אן אעקל אלפעאל אלדי לים הו נסמא ולא קווא פי
 גסם ואן פעל וקחא ולא יפעל דלך אפעל וקחא אכר כאן
 סבב דלך אי שי כאן פלים יקאל פיה אנה כרג מן אקווא
 אלי אלפעל ולא אנה כאן פי דאתה אמבאן ולא אנה
 משחקר למכרג יכרגה מן אלקווא אלי אלפעל פקד סקט
 ענא דלך אלשך אעשים אלדי שכך עלינא אקאיל בקדם
 אלעאלם אד ונחן נעתקד אנה תעאלי לא גסם ולא קווא
 פי גסם פלדלך לא ילזמה תגיר אד ופעל בעד אן לם
 יפעל . אלטריק אלתאניא דזי אלתי יונג בהא קדם
 אלעאלם לארתפאע אלוואעי ואלטוארי ואלמוואנע פי
 חקה תעאלי וחל הדיא אלשך עסיר והו דקיק פאסמעה .
 אעלם אן כל פאעל די אראדה יפעל אפעאלה מן אנל
 שי מא פאנה באלצרווא אנמא יונג לה אן יפעל וקחא

מן מארה דאת אמכאן וצורה פהו בלא מחאלה מתי פעל
 דלך אגם כצורתה בעד אן לם יפעל פקד כאן פיה שי
 באלקוזה וברג ללפעל פלא בר לה מן מברג לאן הרה
 אלמקדמה אנמא חברהנת פי דואת אלמואד אמא מא
 לים בגם ולא לה מארה פלים פי דאתה אמכאן בונה
 זכל מא לה הו באלפעל דאימא ולים ילום פיה הדא ולא
 ימתנע פיה אן יפעל וקתא ולא יפעל וקתא ולא יכון דלך
 תגירא פי חק אמפארק ולא כרוגא מן אקוזה אלי אלפעל
 דליל דלך אעקל אפעאל עלי דאי ארסטו וחבאעה אלדי
 הו מפארק וקד יפעל וקתא ולא יפעל וקתא כמא בין אבו
 נצר פי מקאלתה פי אלעקל הנאך קאל כלאמא הדא
 נצה קאל ושאהר אן אלעקל אלפעאל לים דאימא יפעל
 בל יפעל חינא ולא יפעל חינא הדא נצה והו חק בין ומע
 כונה כדלך פלים יקאל אן אלעקל אלפעאל מתגיר ולא
 כאן פאעלא באלקוזה וצאר באלפעל למא פעל פי וקת
 מא מא לם יפעלה מן קבל לאנה לא נסבה בין אנסאם
 ומא לים בגם ולא שבה בונה לא פי חין אלפעל ולא
 פי חין אלכף ען אלפעל ואנמא יקאל לפעל אלצור דואת
 אלמואד ולפעל אלמפארק פעלא באשתראך אלסם
 פלדלך לא ילום מן כון אלמפארק לא יפעל פי וקת מא
 אלפעל אלדי יפעלה פי מא בעד אן יכון כרג מן אלקוזה
 אלי אלפעל כמא נגר דלך פי אלצור דואת אלמואד ולעל
 טאנא ימץ אן פי הדא אקול מגאלטה מא ודלך אן אעקל

פִּנְנִי אֵן תַּחֲחַפֵּשׁ בְּהִיא אֲמַעְנִי כִּאֲנָה סוּר עֲשִׂים בְּנִיתָהּ
 חוּל אֲלִשְׂרִיעָה מַחִיט בְּהָא יִמְנַע חֲגָאֲרָהּ כֹּל רֵאִם אֲלִיהָא
 פִּאן חֲאֲנָא אֲרַסְטוֹ אַעְנִי אֲלֵאֲכֹר בְּרֵאִיהּ וְקֹאֵל פֹּאדִי לֹא
 יִלְנָא הִיא אֲלִמּוֹגוֹד פִּכְמָא דֹא עֲלִמְחָם אֲנַחֵם אֵן הִיא
 סִכָּן וְאֵנָה כִּאֲנֵת תָּם טְבִיעָה אֲכִרִי כֹנְחָה קִלְנָא הִיא
 לֹא יִלְזַמְנָא בַּחֲסִכ רֹזְמָנָא לֹאֲנָא לֹא נַחֲסִי אֲלֵאֵן אֵן נִתְּבַת
 אֵן אֲעֵאֲלִם מַחֲדָת כֹּל אֲדִי נַחֲמָה הוּא אֲמַכָּאן כֹּנְנָה מַחֲדָתָא
 וְלֹא יִסְתַּחֲיִל הִיא אֲלִדְעוּי בִּאֲלֵאֲסַחֲדִלָּאֵל בְּטְבִיעָה אֲלִזְנֹד
 אֲלִחִי לֹא נִנְאֲכֹר פִּידֵא פֹאדִא תְּבַת אֲמַכָּאן אֲלִדְעוּי כִּמָּא
 בִּינָא דְנַעֲנָא בַּעַד דִּלְךָ וּרְגָחָנָא רֵאִי אֲלִחֲדוּת וְלִם יִבְקֵי פִי
 הִיא אֲלִבְאֲכִי אֲלֵא אֵן יֵאֲחִינָא בִּאֲמַתְנָאֵע כֹּון אֲלֵעֵאֲלִם
 מַחֲדָתָא לִים מִן טְבִיעָה אֲלִזְנֹד כֹּל מַמָּא יִקְצִיָּה אֲלֵעֵקֵל
 פִי חֵק אֲלֵאֲלֵאָה זֵהִי אֲלִנְהָאֵת אֲלִתְלֵאֵת אֲלִחִי קֹד קֹדְמַת
 לָךְ דְּכִרְהָא וְאֲנַחֵם יִסְתַּדְלֹון בְּהָא עֲלִי קֹדֵם אֲלֵעֵאֲלִם מִן
 נְהָא אֲלֵאֲלֵאָה וְהֵאֲנָא אֲטַהֲרֵךְ לָךְ וְנָה אֲלִתְשַׁכִּיךְ עֲלִיהָא
 חִחִי לֹא יִצֵּחַ מִנְהָא דִּלִּיל בֹּנְנָה פִי פַעַל יֵאֲחִי :

פצל יח

אֲלִטְרִיק אֲלֵאֲוִלִי אֲלִחִי יִדְכַּחֲזֵן אֲלִחִי יִלְזַמְנָא בְּהָא
 בֹּזַעְמָהֵם אֵן אֲלֵאָה כְּרַג מִן אֲקוּזָה אֲלִי אֲפַעַל
 אֲדֵא כֵאֵן יִפַּעַל וְקַתָּא וְלֹא יִפַּעַל וְקַתָּא וְנִקְץ הִיא אֲלִשְׁךָ
 בֵּין נְדָא וְדִלְךָ אֵן הִיא אֲלֵאֲמֹר אֲנִמָּא יִלּוּם פִי כֹל מִדְכָּב

טביעה אחרכה וכדלך אלקול פי אחרכה אדוריה לא
אכתרא להא הו צחיה בעד אינאר אגסם אכרי אמתחרך
דורא לא יתצור פי חרכתה אכתרא וכדלך נקול פי
אמכאן אלדי ילום אן יתקדם כל מתכון לאן הדא אנמא
ילום פי הדא אמוגוד אמסתקר אלדי כל מא יתכון פיה
אנמא יתכון מן מוגוד מא אמא אלשי אמכתדע מן עדם
פלים תם שי משאר אליה לא פי אלחם ולא פי אלעקל
פיתקדמה אמכאן וכדלך נקול איצא פי כון אלסמא לא
תצאד פיהא פאן הדא צחיה גיר אנא נחן מא אדעינא
אן אלסמא תכונת כתכון אלפרם ואלנכלה ולא אדעינא
אן תרכיבהא יוגב להא אלפסאד כאלנכאה ואלחיואן מן
אגל אהצאד אלדי פיהא ומלאך אלאמר הו מא דכרנאה
אן אלמוגוד פי חאל כמאלה וחמאמה לא חדל חאלתה
חלך עלי חאלתה קבל כמאלה ולא שניע עלינא איצא
פי קול קאיל אנה כונת אלסמא קבל אלארץ או אלארץ
קבל אלסמא או כאנת אלסמא דון כואכב אנ נוע חיואן
דון נוע אכר אד דלך כלה פי חאל תכון הדא אלגמלה
כמא אן אלחיואן ענד תכוינה כאן אלקלב מנה קבל
אלאנתיין כמא ישאהד עיאנא ואלערוק קבל אלעפאם
ואן כאן בעד כמאלה לא יוגד פיה עצו דון עצו מן גמיע
אלאעצא אלחי לא ימכן בקא אלשכץ דונחא חדא כלה
יחחאג איצא אליה אן אכר אלנץ עלי פאהרה ואן כאן
ליס אלאמר כדלך כמא סיבין אדא אמענא פי אלקול

אונת בעד לעדם למחץ ואי חגה תקום עלינא מן גמיע
מא יקולה ואנמא חלום חלך אלחגג למן ידעי אן פביעה
היא אלונוד אלמסתקרה חדרל עלי כונה מחדתא וקד
אעלמחך אני אנא לא אדעי דלך והאנא ארגע ואדכר לך
אצל פרקה ואריך כיף לא ילומנא מנהא שי כונה אר
ודעאנא אן אלעאלם בגמלחה אונדה אללה בעד עדם
וכנה אלי אן כמל כמא חראה . קאל אן אמארה אאולי
לא כאינה ולא פאסדה ואכד אן יסחדל עלי דלך מן
אלאשא אלכאינה אפאסדה ויבין אמחנאע כונהא והיא
צדח לאנא נחן מא אדעינא אן אלמארה אלאולי חכונת
כתון אלאנסאן מן אלמני או חפסד כפסאד אלאנסאן
ללחראב בר אדעינא אן אללה אונדהא מן לא שי זה
עלי מא הי עליה בעד איגאדהא אעני כונהא יתכון מנהא
כל שי ויפסד להא כל מא תכון מנהא ולא חונד עאריה
מן צודה וענדהא ינחוי אלכון ואלפסאד והי לא כאינה
כסן מא יתכון מנהא ולא פאסדה כפסאד מא יפסד
אידא בר טבדעה ואדא שא טבדעהא ערמהא עדמא
מחצא מטלקא וכדלך נקול פי אחרכה סוא לאנה אסחדל
מן פביעה אחרכה אנהא גיר כאינה ולא פאסדה ואמר
צדח לאנא גרעי אנה בעד וגוד אחרכה עלי הדה אטביעה
אזי הי מסחקרה עליהא לא יחכיל כונהא ופסאדהא כונא
כליא ופסאדא כליא כסן אחרכארת אלגזיית אלכאינה
וכפסאד אחרכארת אלגזיית והו אקיאם פי כל מא ילום

אלכאמל אלמסחקר ויקול כל שכץ מנא אדא מסך ענה
אלנפס בעץ סאעז מאת ותעטלת חרכאתה פכיה יחצור
אן יכון שכץ מנא פי דאכל ועא ספיק מחיט בה פי דאכל
גוף מדה אשהר והו חי מתחרך ולו אבתלע אחדנא עצפורה
למאת דלך אלעצפור לחינה ענד חצולה פי אלמערד
פכיה פי אלבטן אלאספל וכל שכץ מנא אן לם יאכל
אלטעאם בפיה וישרב אלמא פפי איאם קלילה יהלך
בלא שן פכיה יבקי אשכץ חיא אשהרא דון אכל ושרב
וכל שכץ מנא אן אגתרי ולם יגט פפי איאם קלילה ימות
באשד אלם פכיה יקים הדא אשהרא דון חגוט ולו אנתקב
בטן אחדנא מאת בעד איאם פכיה יזעם אן הדא אנגין
כאנת סרתה מפתוחה וכיה לא יפתח עיניה ולא יבסט
כפיה ולא ימד רגליה וגמיע אעצאיה סאלמה לא אפה
בהא כמא זעמתם והכדא יטרד לה אקיאם כלה אן לאנסאן
לא ימכן בונה אן יתכון עלי הדה אלצורה . פתאמל הדא
אלמחל ואעתברה יא איהא אלנאטר פתגד הדה חאלנא
מע ארסטו סוא לאנא נתן מעשר רבאע משה רבנו
ואברהם אבינו עליהמא אלסלאם נעתקד אן אלעאלם
כון עלי צורה כדא וכדא וכאן כדא מן כדא וכלק כדא
בעד כדא פיאט ארסטו ינאקצנא ויסחדל עלינא מן טביעה
אלוגוד אלמסחקרה אלכאמלה אחאעלה באלפעל אלת
נקד לז נתן אנהא בעד אסרקדארהא וכמאלהא לא
רשבה שיא ממא כאנת עליה פי חאל אלכון ואנהא

עלי אכמל האתה עלי חאל דלך אלשי פי חאל חרכתה
 ללכין ולא יסתדל מן האתה פי חאל חרכתה עלי האתה
 קבל אן יאבד פי אחרכה ומתי מא גלטת פי הדיא וטרדת
 אלאסתדלאל מן טביעה אלשי אלהאצל באלפעל עלי
 טביעה והו באלקוזה חדתת לך שכוך עשימה ותמחללת
 ענד אמור לאזם כונהא ולזמרת ענדך אמור מסתחילה
 פאפדן פי מא מתלנא בה אן אנסאנא באמל אלפטרזה
 נדא ולד ומאתת ואדתה בעד אן ארצעתה אשהר'א ואנסרד
 ארגל בתמאם תרכי'ה הדיא אלמולוד פי גזירה מנקטעה
 אלי אן כבר זעקל ועלם והו לם יר קט אמראת ולא
 אגזי מן אנאת סאיר אחיואן פסאל וקאל לרגל ממן מעה
 כף וגדנא ועלי אי חאל תכו'נא פאנאבה אלמסוול אן
 כל שבץ מנא אנמא תכו'ן פי בטן שבץ מן גוענא מתלנא
 זו אגזי בצורה כדא ואן אלשבץ מנא כאן צגיר אלגסם
 פי דאכל אלבטן יתחרך ויגחדי וינמי קלילא קלילא והו
 חי חתי ינתהי חדא כדא מן אלעטם פינפתח לה באב
 פי אספל אלגסם יברז מנה ויכרג ולא יואל ינמי בעד
 זלך אלי אן יציר כמא חראנא פדלך אלמולוד אליחיים
 יסאל צרורה ויקור פהדיא אלואחד מנא ענד מא כאן
 צגירא פי לבטן והו חי מתחרך ינמי הל כאן יאכל וישרב
 ויתגפס מן פיה ואנפה ויתגוט פיקאל לה לא פהו בלא
 שך יבאדר לחכדיב הדיא זיקים אלברהאן עלי גמיע הדיא
 אמור אחקיקיה באנהא ממחנעה באסתדלאלה באמונה

אלמסאלה אעני קדם אלעאלם או חדותה ממכנה כאנה
 ענדי מקבולה מן גהה אלנבוה אלתי תבין אמורא לים פי
 קוה אנשר אלוצול אליהא כמה נבין אן אנבוה לא תבטל
 ולו עלי דאי מן יעחקד אלקדם ובעד אן אבין אמכאן
 דעואנא אכד פי תרגיחה עלי מא סואה בדליל נשרי איצא
 אעני תרגיח אלקול באלחדות עלי אלקול באלקדם ואבין
 אן כמה תלומנא שנאעה מא פי אעחקאד אחדות כדלך
 תלום שנאעה אשד מנהא פי אעחקאד אלקדם והאנא
 אלאן אכד פי איגאד אלטריק אלתי תעטל דלאיל כל מן
 יסתדל עלי קדם אלעאלם :

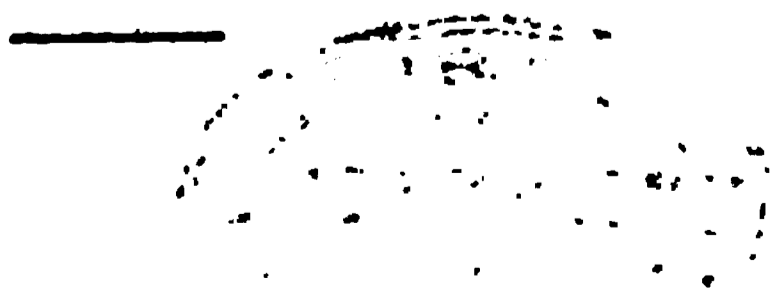
פצל יז

כל חאדת כאין בעד אן לם יכן ולו כאנת מארתה מוגורא
 ואנמא כלעת צורה ולבסת אכרי פאן טביעתה בעד
 חדותה ופראגה ואסתקרארה גיר טביעתה פי חאל תכוונה
 ואכדה פי אלכרוג מן אלקוה אלי אלפעל וגיר טביעתה
 איצא קבל אן יתחרך ללכרוג אלי אלפעל מתאל דלך אן
 טביעה מני אלאנתי והו דם פי אועיתה גיר טביעתה פי
 חאל אלחמל ענד מא לקאה מני אלדכר ואכד יתחרך
 וטביעתה איצא פי רחא אלוקרת גיר טביעה אלחיואן
 אלמסתכמל בעד ולארתה ולא אסתדלאל בגמיע אלוגה
 מן טביעה אלשי בעד כונה ופראגה וחצולה מסתקרא

פצל יו

חדא פצל אבין לך פיה מא אעתקדה פי הדה למסארה
 ובעד דלך אחי בדלאיל עלי מא נרומה פאקול אנ
 כלמא יקולה מן יזעם אנה ברהן עלי חדות אלעאלם מן
 אלמחכלמין לא ארצי חלך אלדלל ולא אנאלט נפסי
 פי אנ אסמי טרק אלמגאלטאר בראהין וכוון אלננסאן
 דעי אנה יברהן מסאלל מא במגאלטאח פאנה ענדי לם
 יקן חצדיק דלך למטלוב בל אצעפה וטרק אלטען עליה
 לאנה אדא חבין פסאר חלך אלדלל צעפת אלנפס פי
 חצדיק אלמסחרל עליה וכוון אלמר אלדי לא ברהאן
 עליה יבקי מע מגרד כונה מטלובא או יקבל פיה אחד
 טרפי אלנקיין אולי וקר דכרח לך טרק אלמחכלמין פי
 אצבאח חדת אעאלם ונבהחך עלי מואצע אלטען פיהא
 וטלך כל מא דכרה ארסמו וחבאעה מן אאסחרלאל עלי
 קדם אלעאלם לים הו ענדי ברהאנא קטעיא בל חגנא
 חלחקתא אשכוך אעטימה כמא סחסמעה פאלדי ארומה
 אנא אנ אבין אנ כון אעאלם מחדתא עלי ראי שריעתנא
 אלדי קד בינתה לים בממתנע ואן חלך אלמסחרלאלאח
 כלחא אלפלספיה אלחי יכדו מנהא אנ לים אלמר כמא
 דכרנא יוגר לחלך אלחגנ כלחא ונה יעטלהא ויבטל
 אאסחרלאל בהא עלינא פאדא צח לי דלך וכאנת הדה

עלי הדיה אלשייג אבואבהג מסדודח מן דונגא ולא
 ענדגא מבדא להא נסתדל בה . וקד עלמת נץ בלאמה
 והו הדיא ואלתי ליסת לנא פיהא חגה או דזי עשימה
 ענדגא פאן קולגא פיהא לם דלך עסר מתל קולגא
 הל אלעאלם אזלי אם לא הדיא נצח לכנך קד עלמת
 תאזיל אבי נצר להדיא אמתל ומא בן פיה וכוזה אסתשנע
 אן יכון ארסטו ישך פי קדם לעאלם ואסתכף בגאליגום
 כל אלסתכפאף פי קולה אן הדיה אלמסאלח משבלח
 לא יעלם להא ברהאן וירי אבו נצר אן אלומר בין ואצח
 ידל עליה אברהאן אן אסמא אזליה ומא דאכלהא כאין
 פאסד ובאלגמלח לים בשי מן הדיה אטרק אחי דכרנאהא
 פי הדיא אפעל יצחח ראי או יבטל או ישכך פיה ואנמא
 אחינא במא אחינא לעלמנא אן אכתר מן יזעם אנח
 תחדק ואן לם יפהם שיא מן לעלום יקטע בקדם לעאלם
 תקלידא למן שחר עלמהם אקאילין בקדמה ויטרח בלאם
 גמיע אלנביין למא לים בלאמהם פי מערץ אהעלים בל
 פי מערץ אאכבאר ען אללה והי אטריק אלתי לא ידחדי
 בהא אלא אחאד אסעדהם אלעקל ואמא מא נרומה נחן
 מן אמר חדות לעאלם עלי ראי שריעתנא פסוף אדכרה
 פי פצול תאחי :



אן חצל לה ברהאן עלי הוזה אלמסאלה והל יחכיל אחד
פכף ארסטו אן אלשי אלדי חברהן יכון קבולה אצעה
אן למ חסמע חנג למכאלפין עליה ואיצא כונה געל הוזה
ראי לה ואן דלאילה עליה חנג הל ארסטו ינהל אפרק
בן אלחנג ואלבראהין ובין אלארא אלתי תקוי אלשנא
בה או חצעה ובין לאמור לברהאניה ואיצא הוזה אקול
אלכטבי אלדי קדמה מן אנצאף אלכצם חתי יקוי ראייה
הוזה כלה יחתאג אליה פי אלברהאן לא כל גרצה כלה
הו אן יבין אן ראייה אצח מן ארא מכאלפיה ממן אדעי
אן אלגטר אלפלספי יודי אלי כון אלסמא ואקעה תחת
אלטון ואלפסאר לכנהא למ תעדס קט או תכונת ולא
תפסד וסאיר מא ידכר מן חלך לארא והוזה צחיה בלא
שך לאן ראייה אקרב אלי אלצחח מן אראיהם בחסב
לאסתדלאל מן שביעה אונוד ונחן לים כדלך נועם כמא
סאבין לכן קד גלבת לאהויה עלי גמיע אלפרק חתי עלי
אלפלאספא וירידון אן יתבחוה אן ארסטו ברהן הוזה
אלמסאלה פלעל עלי ראייהם ארסטו ברהן עלי הוזה
אלמסאלה והו למ ישער אנה ברהן חרתי חנבה לדלך
בעדה אמא אנה פלא שך ענדי פי אן חלך לארא אלתי
ידכרה ארסטו פי הוזה אלמעאני אעני קדם אלעאלם
ועלה אכתלאף חרכאת אלפלאך וחרתיב אלעקול כל
דלך לא ברהאן עליה ולא תוהם ארסטו יומא קט אן חלך
אלאקאויל ברהאן כל כמא דכר מן אן שרק לאסתדלאל

אַסמא איצא ענדה כאינא פאסדה הדיא נצה ומעלום אן
 לו כאנת הדיא אלמסאלה תברהנת באלבראהין אקאטעה
 למא אחתאנ ארסטו אן ירפדהא בכון מן תקדם מן אטביעיין
 כדלך יעתקד ולא כאן יחתאנ אן יקול כל מא קאלה פי
 דלך אלמוצע מן אחשניע עלי מן כאלפה ותקביח ראייה
 לאן כל מא תברהן לא תויד צחחה ולא יקוי אליקין בת
 באגמאע כל אעאלמין עליה ולא תנקץ צחחה ולא יצעף
 איקין בה במכאלפה אהל אלארץ כלהם עליה . ואנת איצא
 חגד ארסטו יקול פי אלסמא ואלעאלם ענד מא שרע אן
 יביץ אן אסמא גיר כאינא ולא פאסדה קאל פנריד אלאן
 אן נפחץ בעד דלך ען אלסמא איצא פנקור אחראהא
 מכונא מן שי או גיר מכונא מן שי והל תקע תחת אפסאד
 אב לא תפסד אלבתא וראם בעד פרץ הדיא אלמסאלה
 אן ידבר חג מן יקול בכון אלסמא פאחבע דלך בכלאם
 הדיא נצה קאל פאנא אדיא פעלנא דלך כאן קולנא חיניד
 ענד מחסני אלנשר אקבל וארצי ולא סימא אדיא סמעוא
 חג אלמכאלפין אולא פאנא אן קלנא נחן ראינא וחגנא
 ולא נדבר חג אלמכאלפין כאן אצעף לקבולחא ענד
 אלסאמעין וממא יחק עלי מן אראד אן יקצי באלחק אן
 לא יכון מעאדיא למן יכאלפח ברל יכון רפיקא מנצפא
 תיו לה מא יגז לנפסה מן צואב אלחג הדיא נץ כלאם
 אלהגל שיא מעשר אהל אנשר הל בקי עלי הדיא אלהגל
 לום בעד הדיא אמקדמא והל ישן אחד בעד הדיא אלקול

אלנו אלהאני - פצל יד טו לב
אלקביל עלי גהוז רפד אלראי אלדי צחחה אלגשר ענדה
באלמשהוראת :

פצל טו

גרצי פי הודא אלפצל אן אבין אן ארסטו לא ברהאן
ענדה עלי קדם אלעאלם בחסב ראיח ולא הו פי
דלך נאלטא אעני אנה נפסה עאלם אן לא ברהאן לה עלי
דלך ואן חלך אל אחתגאנאת ואלדלאיל אלתי יקולהא הי
אלחי חבדו וחמיל אנפם אליהא אכתר והי אקל שכוכא
עלי מא יזעם אאסכנדר ולא יטן בארסטו אנה יעתקד חלך
לאקאיל ברהאנא אד ארסטו הו אלדי עלם אנאם פרק
אלברהאן וקואנינה ושראיטה ואלדי דעאני להודא אלקול
לאן אלמחאכרין מן חבאע ארסטו יזעמון אן ארסטו קד
סדן עלי קדם אלעאלם ואכתר אלנאם ממן יזעם אנה
חפסח יקלד ארסטו פי הדה אלמסאלה וישן אן גמיע
מא דכרה ברהאן קטעי לא ריב פיה ויסחשנע מכאלפתח
א כונה כפית ענה כאפיה או והם פי אמר מן אל אמור
פלדך ראיח אן אנאריהם עלי ראיחם ואבין להם אן ארסטו
נפסה לא ידעי אלברהאן פי הדה אלמסאלה מן דלך
אנה יקול פי אסמאע אן גמיע מן תקדמנא מן אלמביעיין
יעתקד אן אלחרבה גיד כאינה ולא פאסדה מא כלל
אלאמון פאנה יעתקד אן אלחרבה כאינה פאסדה וכדלך

פלדלך יגב אן יכון דאיימא אד חכמתה כדאתה דאיימא
בל דאתה חכמתה אלתי אקתצת ונוד הדא אלונוד. פכל
מא עסאח. אן תגדה מן חנג מן יעתקד אלקדם מן הדה
אשרק יתפרע ואלו אחדאהא ירגע ואיצא עלי גהז אתשניע
אנהם יקולון כוף כאן אאלאה עז ונל עטאלא לם יעמל
שיא בונה ולא אחרת חארתא פי אלאול אלדי לם יול
וטאל. אמחדאד ונודה אלקדים אלדי לא נהאיה לה לא
יפעל שיא פלמא כאן נהאר אמם אפתחא אונוד אד לו קלת
מתלא אן אללה כלק עואלם כתירה קבל הדא עלי עדד
מלו ברה אלפלך אלאקצי כרדלא ואן כל עאלם מנהא
אקאם מונודא סנין. עלי עדד מלוה כרדלא לכאן דלך
כלה באלאצאפה אלי ונודה תעאלי אלדי לא נהאיה לה
במנולה לו קלת אן אללה אמם כלק אעאלם לאנא מתי
אתבתנא אפתחאח ונוד בעד עדם פלא פרק בין אן חנעל
דלך כאן מנד מיי אלף מן אלסנין אזו מנד זמאן קריב
גדא פהדא איצא ממא ישנע בזה מן יעתקד אלקדם.
ואיצא עלי גהז אסתדלאל באמשהור ענד אמלל כלהא
פי גאבר אלהר אלדי יוגב דלך אן אלאמר טביעי לא
וצעי ולדלך וקע אלאגמאע עליה יקול ארסמו כל אלנאם
יצרחון בדואם אלסמא ותבאתהא ולמא שעדוא באנהא
גיר. כאינה ולא פאסדה געלוהא מסכנא ללה תעאלי
וללרוחאנין יעני אלמלאיכז ונסכוחא לה ללדלאלה עלי
דואמהא ואחי פי הדא אלבאב איצא באמור מן הדא

אלנו אלהאני - פצל יד טו לב

אלקביל עלי גהוז רפד אלראי אלדי צחחה אלנשר ענדה
נאלמשחוראת :

פצל טו

גרצי פי הודא אלפצל אנ אבין אנ ארסטו לא ברהאן
ענדה עלי קדם אלעאלם בחסכ ראיח ולא הו פי
דלך נאלטא אעני אנה נפסה עאלם אנ לא ברהאן לה עלי
דלך ואן חלך מלאחתגאנאת ואלדלאיל אלתי יקולהא הי
אלתי חבדו וחמיל אנסם אליהא אכתר והי אקל שכוכא
עלי מא יזעם אסכנדר ולא יטן בארסטו אנה יעתקד חלך
לאקאיל ברהאנא אד ארסטו הו אלדי עלם אנאם מרק
אלברהאן וקואנינה ושראיטה ואלדי דעאני להודא אלקול
לאן אלמחאברין מן חבאע ארסטו יזעמון אנ ארסטו קד
סדן עלי קדם אלעאלם ואכתר אלנאם ממן יזעם אנה
חפסא יקלד ארסטו פי הדה אלמסאלה ויטן אנ גמיע
מא דכרה ברהאן קטעי לא ריב פיה ויסחשנע מכאלפתח
או כונה כפית ענה כאפיה או זהם פי אמר מן אלאמור
פלדך ראיח אנ אנאריהם עלי ראיחם ואבין להם אנ ארסטו
נפסה לא ידעי אלברהאן פי הדה אלמסאלה מן דלך
אנה יקול פי אסמאע אנ גמיע מן תקדמנא מן אלטביעיין
יעתקד אנ אלחרכא גיד כאינה ולא פאסדה מא כלל
אלאמון פאנה יעתקד אנ אלחרכא כאינה פאסדה וכדלך

פלדלך יונב אן יכון דאיימא אד חכמתה כדאתה דאיימא
בל דאתה חכמתה אלתי אקתצת ונוד הדא אלונוד. פכל
מא עסאח אן תגדה מן חנג מן יעתקד אלקדם מן הדה
אטרק יתפרע ואלי אחדאהא ירגע ואיצא עלי גהז אחשניע
אנהם יקולון כיה כאן אאלאה עז ונל עטאלא לם יעמל
שיא בונה ולא אחרת הארתא פי אלאול אלדי לם יזל
וטאל אמחדאד ונודה אלקדים אלדי לא נהאיה לח לא
יפעל שיא פלמא כאן נהאר אמם אפתח אונוד אד לו קלח
מתלא אן אללה כלק עואלם כתירה קבל הדא עלי ערד
מלו כרה אלפלך אלאקצי כרדלא ואן כל עאלם מנהא
אקאם מונודא סנין עלי ערד מלוה כרדלא לכאן דלך
כלה באלאצאפה אלי ונודה תעאלי אלדי לא נהאיה לה
במנולה לו קלח אן אללה אמם כלק אעאלם לאנא מתי
אתבתנא אפתחאח ונוד בעד עדם פלא פרק בין אן תגעל
דלך כאן מנד מיי אלף מן אלסנין אזו מנד זמאן קריב
גדא פהדא איצא ממא ישנע ביה מן יעתקד אלקדם.
ואיצא עלי גהז אסתדלאל באמשהור ענד אמלל כלהא
פי גאבר אלהר אלדי יונב דלך אן אלאמר טביעי לא
וצעי ולדלך וקע אלאגמאע עליה יקול ארסטו כל אלנאם
יצרחון בדואם אלסמא ותבאתהא ולמא שערוא באנהא
גיר כאינה ולא פאסדה נעלוהא מסכנא ללה תעאלי
וללרוחאנין יעני אלמלאיכה ונסכוהא לה ללדלאלה עלי
דואמהא ואתי פי הדא אלבאב איצא באמור מן הדא

אלו אלחאני -- פצל יד לא

אתבאת קדם אלעאלם מן גהז אלעאלם נפסה • ותם
סרק איצא דכרהא אלדין אחוא בעדה אסתכרננהא מן
פלספתה יתבתון בהא קדם אלעאלם מן גהז אלאלאה
גל אסמה • מנהא אנהם קאלוא אנ כאן אללה גל אסמה
אחדת אלעאלם בעד אלעדס פכאן אללה קבל אנ יכלק
אלעאלם פאעלא באלקוזה פלמא כלקה צאר פאעלא
באלפעל פקד כרג אללה מן אלקוזה אלי אלפעל פסיה
חעאלי אמכאן מא ולא בד לה מן מכרג אכרגה מן אקוזה
אלי אלפעל והדא איצא שדיד אשכאל והדא הו אלדי
ינבגי אנ יפכר כל עאקל פי חלה ואטהאר סרה • וטרדיק
אכרי קאלוא אנמא יפעל אפאעל פי וקת ולא יפעל פי
וקת בחסב אלמואנע או אלחזאעי אלטאריז לה זפיה
פחונב לה אלמואנע חעטל פעל מא ירידה וחונב לה
אלדואעי אראדה מא למ יכן ירידה מן קבל ואדא כאן
אלבארי גל אסמה לא דואעי לה חונב חגיר משיה ולא
עזאיק ענדה ולא מואנע חטרי או חוול פלא ונה לכוונה
יפעל פי וקת ולא יפעל פי וקת בל פעלה דאימא כדואמה
מוגוד באלפעל • וטרדיק אכרי יקולון אפעאלה חעאלי
כאמלה גרא לים פיהא שי מן אנקץ ולא פיהא שי עבת
ולא זאיד והדא הו אלמעני אלדי יכרהה ארסטו דאימא
ויקול אלטביעה חביטה ולא חפעל שיא עבתא ואנהא
חפעל כל שי עלי אכמל מא ימכן פיה פקאלוא מן דלך
הדא אלמוגוד הו אכמל מא יכון ולים בעדה מן גאיה

זמא לים בפאסר פלים במתכון ויטלק קצאייא ויבינדה
 והי אן כל כאין פאסר וכל פאסר כאין וכל מא לם יתכון
 לא יפסר וכל מא לא יפסר לם יתכון פהדה איצא טריק
 יוגב בהא מא ירידה מן קדם לעאלם . טריק ראבעה
 קאל כל חאדת פאמכאן חדותה מתקדם עלי חדותה
 באלזמאן וכדלך כל מתגיר פאמכאן תגירה מתקדם עליה
 באלזמאן ובהדה אלמקדמה אלום דואם אחרכה אדוריה
 ואנהא לא אנקצא להא ולא בדאח ובהדה אלמקדמה
 בין אלמרתאכרון מן רבאעה קדם אלעאלם זקאלוא
 אלעאלם קבל אן יכון לא יכלו אן יכון חדותה ממכנא
 או ואנבא או ממתנעא פאן כאן חדותה ואנבא פאנה
 לא יברח מוגדא ואן כאן חדותה ממתנעא פלא יצה אן
 יוגד אבדא ואן כאן ממכנא פמן חאמל דלך אלמכאן
 פלא בד מן שי מוגד הו חאמל אלמכאן ובה יקאל לדלך
 אלשי אנה ממכן והדה טריק קויה גרא פי אתבאת קדם
 אלעאלם וועם בעץ חדאק אלמתאכרין מן אלמתכלבין
 אנה פך הדא אלעוין פקאל אלמכאן הו ענד אלפאעל
 לא פי אלשי למנפעל והדא לא שי לאנהמא אמכאנאן
 לאן כל שי חאדת אמכאן חדותה מתקדם עליה וכדלך
 אלפאעל אלדי אחרתה כאן פיה אמכאן אן יחדת מא
 אחרתה קבל אן יחדתה פהמא אמכאנאן בלא שך אמכאן
 פי אלמאדה אן תכון כדא ואמכאן פי אלפאעל אן יפעל
 כדא פהדה אמהאת אלטרק אלתי יסלכהא ארסטו פי

נשכך עליה פי שי מנהא פדלך פי חק גירח מן כל מן
נאלף קואעד אלשריעה אחרי ואוכד . פאקול אן ארסטו
יקול אן אלחרבה לא באינה ולא פאסדה יעני אלחרבה
עלי אמלאק לאנה יקול אן כאנת אלחרבה חרתת פכל
חארת תתקדמה חרבה וחי כרוגה ללפעל וחרותה בעד
אן למ יכן פתכון אלחרבה אדא מונדה וחי אלחרבה אלחי
בהא ונדה הרה אלחרבה אלכירה פאלחרבה אלאולי
קדימה צרורה או ימר אלומר ללא נהאיה וכחסב הדא
אלאעל איצא יקול אן אלזמאן גיר כאין ולא פאסד אד
אלזמאן תאבע ללחרבה ולזום להא ולא חרבה אלא פי
זמאן ולא יעקל אזמאן אלא באלחרבה כמא ברהן שהרה
טריק לה ילום בהא קדם לעאלם . טריק תאנייה לה
יקול אמאדה אלאולי אמשתרבה ללאסתקסאת אארבעה
לא באינה ולא פאסדה לאנה אן כאנת אלמאדה אלאולי
כאינה פלהא מאדה מנהא תכונת וילום אן חכון הרה
אסתכונה דאת צורה אד הי חקיקה אלבון ונחן פרצנאהא
מאדה לא דאת צורה פתלך צרורה גיר כאינה מן שי
פדי אזליה לא תביד והדא איצא יונב קדם לעאלם .
טריק תאלתה לה יקול אן מאדה אפלך בנמלחה לים
פדה שי מן אלחצאד לאן אלחרבה אדוריה לא צד להא
כמא בין ואנמא אלחצאד פי אלחרבה אמסתקימה כמא
טרהן קאל וכל מא יפסד אנמא סבב פסאדה מא פיה
מן אלחצאד ואד ואלפלך לא תצאד פיה פלים הו פאסדה

אלנו אלחאני - פצל יג יד

אד קד תברהן וגוד אלאלאה ודכרנא ארא אקואם בנוא
אמרהם עלי קאעדה קד תברהן נקיצהא לא פאידה פיה
וכדלך איצא בוננא נחם תצדיח קול אהל אראי אלתאני
אעני כון אסמא כאינא פאסדה לא פאידה לנא פיה אד
הם יעתקדון אלקדם ולא פרק ענדנא בין מן יעתקד אן
אסמא כאינא מן שי צרורה ופאסדה אלי שי או אעתקאד
ארסשו אלדי יעתקד אנהא גיר כאינא ולא פאסדה אד
קצד כל תאבע שריעה משה ואברהם אבינו או מן נחי
נחזהמא אנמא הו אעתקאד אן לים תם שי קדים בוגה מע
אללה ואן איגאד אלמוגוד מן עדם פי חק אלאלאה לים
מן קביל אמתחנע בל ואגב איצא בזעם בעץ אהל אנשר
ובעד אן קרדנא אללארא אכד פי חביין ותלכין דלאיל
ארסשו עלי ראיא ומא דעאה אלי דלך :

פצל יד

לא אחתאג אן אכרד פי כל פצל אן חרח אלמקאלא
אנמא אלפתחא לך לעלמי במא חצל ענדך ואני לא
אחתאג אן אחי בנץ כלאם אלפלאספה פי כל מוצע בל
באגראצהם ולא אטול בל אנבהך עלי אלטרק אלחי
יקצדונהא כמא פעלח לך פי ארא אמתכלמין ולא אחפת
למן חכלם גיר ארסשו אד אראות דחי אלחי ינבגי אן
תתאמל ואן תבת אלרד עליה או אחשכך פי מא נרד או

ואן אלשי אלתאבת אלדי לא יקע תחת אלכון ואלפסאד
 וזו אסמא לא יברח כדלך ואן אומאן ואלחרבה אבדיאן
 דאומאן לא כאינאן ולא פאסדאן ואן אלשי אכאין אפאסד
 וזו מא תחת פלך אלקמר לא יברח כדלך אעני אן תלך
 אמאדא אלאולי לא כאינאן ולא פאסדאן פי דאתהא לכן
 אלצור תתעאקב עליהא ותכלע צורה ותלכס אכרי ואן
 ודא אנשאם כלה אלעלוי ואלספלי לא יכתל ולא יבטל
 ולא יתגרד פיה מתגרד ממא לים פי טביעתה ולא יטרי
 פיה סאר כארג ען אקיאם בונה קאל ואן כאן לם יקל בהדא
 אלנץ לכן אלמתחצל מן ראיא אנה מן באב אלמתחנע
 ענדה אן תתגיר ללה משיח או תתגרד ללה אראדה ואן
 נמיע הדא אונוד עלי מא הו עליה אללה אונדה באראדה
 לכן לים פערל בעד עדם וכמא אנה מן באב אלמתחנע
 אן יעדם אלאלאה או תתגיר דאתה כדלך ישן אנה מן
 באב אלמתחנע אן תתגיר ללה אראדה או תתגרד ללה משיח
 פילום אן יכון הדא אלמוגוד כלה עלי מא הו עליה אללאן
 סלך כאן פי מא לם יזל וכדלך יכון פי גאבר אלדחר .
 פדא תלכיץ הודה אללרא וחקייתהא וחי ארא מן קד
 תברחן ענדה וגוד אלאלאה להדא לעאלם אמא מן לם
 יעלם וגוד אלאלאה גל ועז כל שן אן אשיא חכון ותפסד
 באלאנתמאע ואלאפתראק בחסב אלתפאק ואן לים תם
 מדבר ולא נאשם וגוד והו אפיקורום ושיעתה ואמתאלה
 כמה יחסי אאסכגרד פלא פאידה לגא פי דבר תלך אפרק

וְאֶחָדִיד לְלַחְדָּאֵד וְהוּ אֵלִידִי יִכְלַק פִּיהָ מֵא שֵׁא פִתְאֵרָה
 יִצוֹר מְנַהֵא סַמְאָא וְאַרְצָא וְחֵאֲרָה יִצוֹר מְנַהֵא גִיד דְּלֶךְ
 וְאֵהֵל הוּא אֵרֵאִי יַעֲחֻקְדָן אֵן אִסְמָא אִיצָא כְּאִינָה פִּאסְרָה
 לְכַנְהָא לִיסַת כְּאִינָה מִן לֹא שִׁי וְלֹא פִּאסְרָה אֵלִי לֹא שִׁי
 כֹּל כִּמָּא אֵן אִשְׁכַּאֲן אִלְחִיזָאן כְּאִינָה פִּאסְרָה מִן מֵאֲרָה
 מוֹנֻדָּה וְאֵלִי מֵאֲרָה מוֹנֻדָּה כְּדִלְךְ אִלְסַמָּא חֲחֻכּוֹן וְחַפְסֵד
 וְחֻכּוֹנָהָ וּפִסְמֵאֲרָהָ כִּסְאִיר אִלְמוֹנֻדָּתָ מִן דִּוְנָהָ וְאֵהֵל
 הוּא אִפְרֻקָּה יִנְקִסְמוֹן אֵלִי פֶרֶק לֹא פִּאִידָה לְדַכְר פֶּרֶקְהֶם
 וְאַרְאִיהֶם פִּי הוּא אִלְמִקְאֵלָה לִכְן אֵעֵל הוּא אִלְפֻרְקָה
 אִלְעֵאֵם מֵא דְכֵרַת לֶךְ וְאַפְלֵאֲפוֹן אִיצָא הוּא אִעֲחֻקְאֲדָה
 אֵנַת תְּגֵד אִרְסִשׁוֹ יַחֲכִי עֵנָה פִּי אִסְמָאֵע אֵנָה יַעֲחֻקְדָּה אֵעֵנִי
 אִפְלֵאֲפוֹן אֵן אִלְסַמָּא כְּאִינָה פִּאסְרָה וְהִכְדָּא תְּגֵד מִדְּהַבָּה
 מִצְרָחָא פִּי כְּתֹאכָה לְשִׁימָאֻם לְכַנְהָ לֹא יַעֲחֻקְדָּה אִעֲחֻקְאֲדָנָא
 כִּמָּא יִשְׁן מִן לֹא יַעֲחֻבֵר אִלְאֲרָא וְלֹא יִדְקֶק אִלְגִּשְׁר וְיִתְכִּיל
 אֵן רֵאִינָא וְדֵאִיָּה סוּא וְלִים אִלְאֵמֵר כְּדִלְךְ לֹאֵן נַחֵן נַעֲחֻקְדָּה
 מִן אִלְסַמָּא לֹא מִן שִׁי אִלָּא בַּעַד אִלְעֵדִם אִלְמִטְלֶק וְהוּ
 יַעֲחֻקְדָּה אֵנָהָ מוֹנֻדָּה מְבֹנָה מִן שִׁי פִּהֻדָּא הוּא אֵרֵאִי אִלְחֵאֲנִי
 וְאִלְרֵאִי אִלְתֵּאֲלֵת דִּזֵּה רֵאִי אִרְסִשׁוֹ וְחִבְאָעָה וְשִׁאֲרֵתִי
 כְּתֹבָה וְדִלְךְ אֵנָה יִקוֹל כִּמָּא קֵאלָה אֵהֵל אִפְרֻקָּה אִמְחֻקְדִּם
 דְּכֵרַחָא וְהוּ אֵנָה לֹא יוֹגֵד דִּזֵּה מֵאֲרָה מִן לֹא מֵאֲרָה אֵעֵלָא
 וְיִזִּיד עֲלֵי דְלֶךְ וְיִקוֹל אֵן אִלְסַמָּא לִיסַת וְאַקְעָה חֲחַת אִלְכֵּן
 וְאַלְפִּסְמֵאֵר בּוֹנָה וְחִלְכִּיץ רֵאִיָּה פִּי דְלֶךְ הוּא הוּא יוֹעֵם אֵן
 הוּא אִלְמוֹנֻד כֹּלָה עֲלֵי מֵא הוּא עֲלִיָּה לִם יִלָּ וְלֹא יִזָּאֵל הִכְדָּא

דו אחד-ארא והו קאעדו שריעו משה רבנו ע"אם בלא
 שך וחי תאניו קאעדו אלתוחיד לא יכפר בבאלך גיר
 הדא ואברהם אבינו ע"ה אבחד' באשהאר הדא אלא
 אלדי ודאה אליה אלנשר ולדלך כאן ינאדי בשם יי אל
 עולם וקד צ"ח כהדא אלאי בקולה קנה שמים וארץ .
 ואלראי אלתאני חו ראי כל מן סמענא כברה וראינא
 כלאמה מן אלאספה ודלך אנהם יקולון אן מן אלאאל
 אן יוגד אלה שיא מן לא שי ולא ימכן איצא ענדהם אן
 יפסד שי אלי לא שי אעני אנה לא ימכן אן יחבון
 מוגד מא דו מאדה וצורה מן עדם חלך אלאדה עדמא
 מחצא ולא יפסד אלי עדם חלך אלאמה עדמא מחצא
 חצף אלה ענדהם באנה קאדר עלי הדא כוצפת באנה
 קאדר עלי אגמע בין אצדין פי אן ואחד או יכלק מתלה
 חעאלי או יתגסם או יכלק מרבעא קטרה מסאו לצלעה
 ומא שאבה הדא מן אמתחנעאח ואלמפחום מן כלאמהם
 אנהם יקולון כמא אנה לא עגו פי חקה לכונה לא יוגד
 אלממתחנעאח אד ללממתנע טביעה תאבתה לים הי מן
 פעל פאעל פלדלך לא ימכן תגירהא כדלך לא עגו פי
 חקה אדא לם יקדר אן יוגד שיא מן לא שי אד הדא מן
 קביל אלממתחנעאח כלהא פלדלך יעתקדון אן תם מאדה מא
 מוגדה קדימה בקדם אלאלאה לא יוגד חנהא ולא חוגד
 חנה ולא יעתקדון אנהא פי מרתבתה חעאלי פי אלווגד
 כל דו סבב ונודחא והי לדי מתלא כאלטין ללפאבראני

ואן כאן לים מן גרץ מא נחן בסכילה לכנה נאפע פיה
 והו אן אלדי אונב כפא אמר אלזמאן עלי אכתר אהל
 אלעלם חתי חירהם אמרה הל לה חקיקה פי אלונד או
 לא חקיקה לה בגאלינום וגירה הו כונה עדצא פי ערץ
 לאן אערראץ אמוגודה פי אאנסאם וגורא אולא כאלואן
 ואלטעזם פאנהא תפהם באול והלא ותתצור מעאניחא
 ואמא אערראץ אלתי מוצועאחהא אערראץ אכר כאלבריק
 פי אללון ואלנחנא ואלסתדארה פי אלכט פכפי אמרהא
 גרא וככאצה אדא אנצאף לדלך אן יכון אלערץ אמוצוע
 גיר מסתקד אחאל בל פי חאלה בעד חאלה פכפי אמר
 אכתר פאנתמע פי אלזמאן אלאמראן גמיעא לאנה ערץ
 לאום ללחרכה ואלחרכה ערץ פי אמתחרך ולים אחרכה
 במנולה אלסואד ואלביאץ אלתי הי חאלה מסתקרה בל
 חקיקה אלחרכה וגוהרהא אן לא תסתקד עלי חאל ולו
 טרפה עין פהיא ממא אונב כפא אמר אלזמאן ואלקעד
 אנה ענדנא שי מכלוק מכון כסאיר אלאערראץ ואלגואהר
 אלחאמלה לתלך אערראץ פלדלך לא יכון איגאד אללה
 לעאלם פי מבדא זמאני אד אזמאן מן גמלה אמכלוקאח
 פכן מן חודא אלמעני עלי תאמל שדיד לאן לא תלזמך
 ארדוד אלתי לא מחיץ ענהא למן ינהל חודא לאנה מתי
 אתבת זמאנא קבל אלעאלם לזמך אעתקאד אלקדם אד
 אזמאן ערץ ולא בר לה מן חאמל פילום וגוד שי קבל וגוד
 חודא אלעאלם אלמוגוד אללאן ומן חודא הו אלהרב פהיא

פצל יג

ארא אלנאם פי קדם אלעאלם או חרותה ענד כל מן
 אעתקד אן תם אלאה מונוד דוי תלתא ארא .
 אלראי אל אול והו ראי כל מן אעתקד שריעה משה
 רבנו עיה הו אן לעאלם בגמלחה אעני אן כל מונוד גיר
 אלה תעאלי פאללה אונדה בעד לעדם אלמחץ למטלק
 ואן אללה תעאלי וחדה כאן מונודא ולא שי סואה לא
 מלך ולא פלך ולא מא דאכל אלפלך תם אונד כל הודה
 אלמונדאת עלי מא הי עליה באראדתה ומשיחה לא מן
 ש ואן אלזמאן נפסה איצא מן גמלה אלמכלוקאת אד
 אזמאן תאבע ללחרבה ואלחרבה ערץ פי למתחרך ודלך
 למתחרך נפסה אלדי אלזמאן תאבע לחרבתה מחדת
 וכאן בעד אן לם יכן ואן הדיא אלדי יקארל כאן אללה
 קבל אן יכלק אלעאלם אלדי חדל לפסח כאן עלי זמאן
 וסלך כל מא ינגר פי אלדהן מן אמחדאד וגודה קבר
 נלק לעאלם אמחדאדא לא נחאיה לח כל דלך תקדיר
 זמאן יא תכיל זמאן לא חקיקא זמאן אד אלזמאן ערץ
 בלא שך והו ענדנא מן גמלה אלעראץ אלמכלוקא
 נאלסאד ואלביאץ ואן לם יכן מן נוע אלכיפיה לכנה
 באמלה ערץ לאום ללחרבה כמא יבין למן פהם בלאם
 אדסמו פי תבין אלזמאן וחקיקא וגודה ונבין דנא מעני

נפעל נחן פי מא נפעל פיה וחלילוא אלמלאיכא איצא
אגסאמא ומנהם מן יעתקד אנה תעאלי יאמר אלשי
בכלאם ככלאמנא אעני בחרף וצות פינפעל דלך אלשי
כל הדא תבע אלכיאל אלדי הו איצא יצר הרע חקיקה
אד כל נקיצה נטקיה או כלקיה פהי פעל אלכיאל או
תאבעה לפעלה ומא הדא גרין אלפעל כל אלקצד פהם
מעני אלפיין אלמקול פי חק אללה ופי חק אלעקול אעני
אלמלאיכא לכונהא גיר אגסאם ויקאל פי אלקי אפלכיה
איצא אנהא חפיין פי אלוגוד ויקאל פיין אפלך ואן באנת
אפעאלה תאחי מן גסם ולדלך הפעל אלכואכב בבעד
מכצוין אעני קרבהא מן אלמרכו ובעדהא מנה ונסבא
בעצהא לבעץ ומן הנא דכל לאחכאם אלגנום אמא מא
דכרנאה מן אן כתב אלאנביא אסתעארת מעני אלפיין
איצא לפעל אלאלאה פהו קולה אוחי עזבו מקוד מים
חיים יעני פיין אלחיאא אי אלוגוד אלדי הו אלחיאא בלא
שך וכדלך קולה כי עטך מקוד חיים יריד בה פיין אונד
וכדלך תמאם אלקול והו קולח באורך גראה אור דו
אלמעני בעינה אן בפיין אלעקל אלדי פאין ענך נעקל
פנהחדי ונסתדל ונדרך אלעקל פאפהמח :

חרזי אקריבא מנהא ואלבעידה דאימא כדלך הדא אעקל
 לים תצלה קוזה מן גהוז מא ומן בעד מא ולא תצל קתח
 לגידה איצא מן גהוז מבצועה ועלי בעד מבצוץ ולא פי
 וקת דון וקת ברל פעלה דאים כלמא תהי'א שי קבר
 דלך אלפעל אמוגוד עלי אחזאם אלדי עבר ענה באלפיץ
 סלך אבארי גל אסמה למא תברהן אנה גיר גסם ותבת
 אן אלכל פעלה ואנה סבבה אלפאעל כמא בינא וכמא
 גבין קיל אן אלעאלם מן פיץ אללה ואנה אפאץ עליה
 כל מא יחדת פיה וכדלך יקאל אנה אפאץ עלמה עלי
 אלאנביא אלמעני כלה אן הדה אלאפעאל פעל מן לים
 בגסם והו אלדי יסמי פעלה פיצא ודהא אלאסמיה אעני
 אלפיץ קד אטלקתה לעבראניה איצא עלי אללה תעאלי
 מן אנל אלחשביה בעין אלמא אלפאיצה כמא דכרנא
 אד רים יזנד לחשביה פער אלמפארק אחסן מן הדה
 אלעבארה אעני אלפיץ אד לא נקדר עלי חקיקה אסם
 חטאבק חקיקה אלמעני לאן תצור פעל אלמפארק עסר
 גדא כמתל עסר תצור וגוד אלמפארק וכמא אן אלכיאל
 לא יתצור מזגדא אלא גסמא או קוזה פי גסם כדלך לא
 יתצור אלכיאל וקוע פעל אלא במבאשרה פאעל או עלי
 בעד מא ומן גהוז מבצועה חתי אנה למא צח ענד בעץ
 אלגמדור כון אלאלאה לא גסמא או אנה לא ידנו ממא
 יפעלה תכילוא אנה יאמר אמלאיכא ואלמלאיכא תפעל
 חלך. אלאפעאל במבאשרה וכדנו גסם מן גסם כמא

בֵּין פִּי מוֹאצֵּעה וקד נבֿהנא עלי דליל דלך פִּי מא חקדֿם
וממא יבֿין לך הדיא איצא אֵן כל מוזאג קאבל ללזיארה
ואלנקצאן והו יחדת אֹלֶא אֹלֶא ואלצור ליסרת כדלך
לאנהא לא תחדת אולא אולא פלדלך לא חרכבֿה פִּיחא
ואנמא תחדת אִו תפסד פִּי לא זמאן פליסרת מן פעל
אלמוזאג בר אלמוזאג מהיִי פקט ללמארה לקבול אצורה
ופאעל אלצורה שי לא יקבל אלאנקסאם אד פעלה מן
נועה ולדלך בֵּין אן פאעל אלצורה אעני מעטיהא צורה
צרורה והי מסארקא והדיא אלפאעל אלדי הו גיר גסם
מחאל אן יכון איתארה למא יותרה בנסבֿה מא אד לים
הו גסמא פיקרב או יבעד או יקרב גסם מנה או יבעד אד
לא נסבֿה בעד בין אגסם ולא גסם פבאלצרורה אן עלה
עדם דלך אלפעל הו עדם תהיִו חלך אלמארה לקבול
פעל אלמפארק פקד באן אן פעל אלאגסאם בחסב
צורהא בעצהא פִּי בעץ יונב תהיִו אלמואד לקבול פעל
אלדי לים בגסם אלתי חלך אלפאעל הי אלצור פלמא
כאנת אֵתאר אלעקל אלמפארק בינֿה ואצחה פִּי אלונד
והי כל מתגדד גיר חארת ען מגדד נפס אלמחזאג עֵלם
באלצרורה אן דלך אלפאעל לים יפעל במבאשרה ולא
עלי בעד מכצוץ אד לים הו גסמא פִּיכני אבדא ען פעל
אלמפארק באלפיץ עלי גהא אֵתשכיה בעין אלמא אלתי
חפיץ מן כל גהא ולים להא גהא מכצוצה חסתמד מנהא
או חמד לגירהא בר מן גמיעהא חנבע ולגמיע אלנחאח

גם יפעל פעלא מא פי גסם אבר פלא יפעל פיה אלא
באן ילקאה או ילקי מא ילקאה אן כאן דלך אלפאעל
אנמא פעלה בזמאית מתאל דלך אן הדיא אלגסם אלדי
אחר אלן אנמא אחר בכון גרם אלנאר לאקאה או
חסן אלנאר אסכנה-אלהוא ואלהוא אטחיש בדלך אנסם
אסכנה פיכון אלפאעל אקריב לאסכאן דלך אלגסם גרם
אלהוא אסכן חתי אן חגר אמגנאשים אנמא יגרב אחריד
עלי בעד בקוזה תנבת מנה פי אלהוא אמלאקי ללחדיד
ולדלך לא יגרב עלי אי בעד אהפק כמא לא חסכן הדיא
אלנאר עלי אי בעד אהפק בר עלי בעד יחגיר אלהוא
אלדי בינהא ובין אלשי אלמתסכן מן קוזהא ואמא אדיא
אנקטעת סכונא אלהוא מן הדיא אלנאר דון הדיא אשמע
פיו לא ידוב מנהא כדלך אחאל פי מא יגרב והדיא אלדי
לם יכן סכנא חם סכן פלא בד לה צרורה מן סבב מסכן
חדת אמא נאר חדתת או כאנת מנה עלי בעד מא פתגיר
דלך אלבעד והדיא אלגסכא הי אלתי באנת מעדומה חם
חדתת והכדיא נגר אסכאב כל מא יחדת פי אלונוד מן
חזרת יכון סכבהא אמתזאנ אסתקסאת אלתי הי אנסאם
פאעלה בעצרהא פי בעץ ומנפעלה בעצרהא ען בעץ אעני
אן סבב חדותהא קרב גסם מן גסם או בעד גסם. ען גסם
אמא מא נגדה מן חזרתת לים הי תאבעה למזאנ והי אצור
בלדא פלא בד להא איצא מן פאעל אעני מעטי אצורה
והו גיד גסם לאן פאעל אצורה צורה לא פי מאדה כמא

אלנו אלחאני — פצל יא יב

ולים לאמר כדלך ואד קד חכר פי כלאמנא דכר אפיץ
ען אלאה וען אעקול פינבני אנ נבין לך חקיקחה אעני
אמעני אלדי יכני ענה באפיץ ובעד דלך אכר פי אכלאם
פי חדת אלעאלם :

פצל יב

בין הו אנ כל חאדת פלה סבב פאער צרורה הו אלדי
אחדתה בעד אנ לם יכן מונודא ודלך אפאעל אקריב
לא יכלו אנ יכון גסמא או לים בגסם וכל גסם פלים יפעל
מן חית הו גסם בר אנמא יפעל פעלא מא מן חית הו
גסם מא אעני בצורתה וסאתכלב פי הדיא פי מא בעד
ודלך אפאעל אקריב אטחדת ללשי אלחאדת קד יכון הו
איצא חאדתא והדיא לא ימר אלי לא נהאיז כל לא בד
לנא צרורה אנ כאן תם שי חאדת אנ ננתהי למחדת קדים
גיר חאדת הו אלדי אחדתה פכקי אסואל לאי שי אחדת
אלאן ולם יחדת הדיא מן קבר אד והו מונוד פלא בד
צרורה אנ יכון אמתנאע דלך אפעל אחאדת קבל חדותה
אמא מן עדם נסבה מא בין אפאעל ואמפעול אנ כאן אפאעל
גסמא או מן קבל עדם תהיז מאדה אנ כאן אפאעל גיר
גסם והדיא אטמהיד כלה עלי מא יזגבה אלנפר אלטביעי
מן גיר אטפאת אלאן לקדם אעאלם או חדותה אד לים
הדיא גרין חדיא אלפעל וקד חבין פי אעלם אטביעי אנ כל

דלך אלשכץ איצא גניא ויפצל ענה מא יגני בה שכצא
 תאלתא הכדא אלמר פי אלונד זאן אלפיץ אלואצל
 מנה תעאלי לאינאר עקול מפארקא פאץ ען חלך לעקול
 איצא לאינאר בעצהא בעצא אלי אלעקל אפעאל וענדה
 אנקטע אינאר אמפארקאח ופל מפארק פאץ ענה איצא
 אינאר מא חתי אנתהרת אלפלאך ענד פלך אלקמר
 ובעדה הדא אלגסם אלכאין אלפאסד אעני אלמאדה
 אלאלי וזא חרכב מנהא וכל פלך תצל מנה קוי אלי
 אסתקסאת חתי אנקצי פיצהא ענד נהאיה זכון ואפסאד
 ודה אלמור כלהא קד בינא אנהא לא תנאקץ שיא
 סמא דכרתה אנביאונא וחמלה שריעתנא לאן מלתנא
 מלה עאלמה כאמלה כמא בץ תעאלי עלי יד אסיר אלדי
 כמלנא וקארל רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה לבנה
 למא אחלפת מחאסנא שראר אמלל אנאהליז ואבאדוא
 חמנא ותואליפנא ואהלכוא עלמאנא חתי עדנא נאהליז
 כמא תואעדנא בדנובנא וקאל ואבדה חכמת חכמיו וכינת
 נבניז חסתתר וכאלטנאחם פתערדת אלינא אראוהם כמא
 תערדת אינא אכלאקהם ואפעאלהם כמא קאל פי תשאבה
 אלעמאל ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם כדלך קאל פי
 תעדי ארא אנאהליז אינא ובילדי נכרים ישפיקו תרגמה
 זנתן בן עזיאל עיזם ובגמזסי עממיא יהכון פלמא נשאנא
 עלי אעתיאר ארא אנאהליז גאת הדה אמור אפלספיה
 כאנהא גריבה ען שריעתנא כגראכתהא ען ארא אנאהליז

חנקסם תלתא אקסאם אחרהא אלעקול אלמפארקה
ואלתאני אלאגראם אלפלכיה אלתי הי מוצועאת לצור
תאכתה לא תנתקל אלצורה פיהא מן מוצוע למוצוע ולא
יתגיר דלך למוצוע פי דאתה ואלתאלת הדה אלגסאם
אלכאינא אלפאסדה אלתי תעמטה מאדה ואחרה ואן
אלתדביר יפיץ מן אלאלה תעאלי עלי אלעקול עלי
תרחיבהא ומן אלעקול יפיץ מנהא ממה אסתפאדתח
כיראת ואנואר עלי אגסאם אלאפלאך ויפיץ מן אלאפלאך
קוי וכיראת עלי הדה אלגסאם אלכאין אלפאסד בעשים
מה אסתפאדתח מן מבאדיהא . ואעלם אן כל מפיץ כירא
מה פי הדה אלתרחיב פלים וגוד דלך אלמפיד וקצדה
וגאיתח אפאדה הדה למסתפיד פקט פאנה ילום מן דלך
אלמחאל אלמחץ ודלך אן אלגאיה אשרף מן אלאשיא
אלתי הי מן אגל אלגאיה פכאן ילום אן יכון וגוד אלאעלי
ואלאכמל ואלאשרף מן אגל אלאדני ולא יתכיל הדה
עאקל בל אלאמר במה אצף ודלך אן אלשי אלכאמל
בנחו מה מן אלכמאל קד יכון דלך אלכמאל פיה פי
חיז יכמל דאתה ולא יתעדדי מנה כמאל לגירה וקד יכון
כמאלה פי חיז יפצל ענה כמאל לגירה כאנך קלת עלי
גהא אלמתל אן יכון שבץ לזה מן אלמאל מה יקום
בצורויאתח פקט ולא יפצל ענה מה יסתפיד בה גירה
ואבר לזה מן אלמאל מה יפצל ענה מנה מה יגני
כלקא כתירא חתי אנה יהב לשבץ אבר קדרא יציר בה

אללאום מן חלך אחרכה מואפקא למא ירי ויהואכי מע
 חלך אן יקלל אחרכאת ועדד אאפלאך מא אמכן לאנה
 טתלא אדא קדרנא אן נפרץ היאה יצח מעהא אלמראי
 מן חרכאת הדא אלכוכב בתלתא אפלאך והיאה אכרי
 יצח מעהא חלך בעינה בארבעה אפלאך פאן אלאולי אן
 נעחמד עלי אלהיאה אלקלילה עדד אחרכאת ולחלך
 אחרנא פי אלשמס כרוג אמרכו עלי חלך תדויר כמא
 דבר בטלמיוס ובחסב הדא אלגרץ למא אדרכנא חרכאת
 אלטאכב כלהא אלתאבתה חרכה ואחדה לא תכתלף
 ולא תחגיר אוצאעהא בעצהא מן בעץ עולנא עלי אנתא
 בלהא פי חלך ואחד ולא ימתנע אן יכון כל כוכב מנהא
 פי חלך ותכון חרכאתהא בלהא ואחדה וחלך אאפלאך
 בלהא עלי אקטאכ ואחדה פתכון חניד אעקול עלי עדד
 אלטאכב כמא קיל היש מספר לגדודיו יעני לכתרתהא
 לאן אלעקול ואלאגראם אסמאויזה ואלקוי בלהא אלגמיע
 נדודיו ולא בד אן יחצר אנואעהא עדד פחתי לו כאן
 אלאמר הכדא למא אכתל עלינא תרתיבנא פי כוננא
 עדנא חלך אלכואכב אלתאבתה כרה ואחדה כמא אנא
 עדנא כמסה אפלאך אלכואכב אלמתחירה מע כתרה
 אפלאכהא כרה ואחדה אד אקצד קד פהמתה אנח אנמא
 נעד גמלה אלקוזה אלתי אדרכנאהא פי אלוגוד אדראכא
 מנמלא מן גיר מראעאה לתחריר חקיקה אעקול ואאפלאך
 לכן אלמקצוד כלה אן אמוגודאת מן דון אלבארי תעאלי

גרא וקד בינא דלך פי תאליפנא אלכביר פי אפקה לאן
אלמכלוקאת כלהא תלתא אקסאם אלעקול אטפארקה
והם אלמלאכים ואלתאני אגסאם אלאפלאך ואלתאלת
אמארה אלאולי אעני אלאגסאם אלאאימה אלתגיר אלתי
תחת אלפלך הכדא יפהם מן יריר אן יפהם אלאלגאז
אלנבויה וינתבה מן נוב אלגפלה וינגו מן בחר אלגהל
וירקי אלי אעליין אמא מן יענבה אן יסכח פי בחאר נהלה
וירד מטה מטה פלא יחתאג אן יתעב גסמה ולא קלבה
יתכלי ען אחרכה פהו ינול אלי אספל באלטבע פאפדהם
כל מא דכר ואעתברה :

פצל יא

אעלם אן הדה אמור אלהיאא אלמדכורה אדא קראהא
ופהמהא רגל תעלימי פקט פיטן אנהא ברהאן
קאטע עלי אן צורה אאפלאך ועדדהא הכדא וליס אאמר
כדלך ולא הדיא מטלוב עלם אלהיאא בר מנהא אמור
ברהאניה אנהא כדלך כמא תברהן אן טריק אשמש טריק
מאיל ען מערל אלנהאר והדיא מא לא שך פיה ואמא הל
להא פלך כארג אלמרכז או פלך תדויר פלם יתברהן
והדיא ממא לא יבאלי בה צאחב אלהיאא לאן קצד הדיא
אלעלם פרץ היאא ימכן מעהא אן תכון חרכה אלכוכב
ואחרה דוריה לא סרעה פיהא ולא אבטא ולא תגיר ויכון

נאדיוה הי סבב בקאיה וחראסחה מרה מא ימכן אלקער
 זו דלך אלמר אלאלאהי אלואצל ענה הדאן אלפעלאן
 בואסטה אלפלך והוא ערד אלארבעהו עגיב ומוצע
 תאמל פי מדרש רבי תנחומא קאלוא כמה מעלות היו
 בסולם ארבע יעני קולה והנה סלם מצב ארצה ופי גמיע
 אמדרשות ידבר אן ארבע מחנות של מלאכים הם ויתברר
 דלך וראית פי בעין אלנסך כמה מעלות היו בסולם שבע
 לכן אלנסך כלהא וכל אלמדרשות מגמעון אן מלאכי
 אלהים ארין ראי עולים ויורדים אנמא כאנוא ארבעה
 לא גיר שנים עולים ושנים יורדים ואן אלארבעהו אנתמעוא
 פי דרגה ואחדה מן דרג אלסולם וצארוא אלארבעהו פי צף
 ואחד אלאתנאן לעולים ואלאתנאן אליורדים חתי אנהם
 תעלמוא מן דלך אן ערץ אלסולם כאן קדר עאלם ותלת
 במדאה הנבואה לאן ערץ אלמלאך אלואחד במדאה
 הנבואה קדר תלת אלעאלם לקולה וגוייתו כתרשיש
 פיבון ערץ אלארבעהו עאלמא ותלתא ופי אמתאל זכריה
 ענד וצפה ארבע מרכבות יצאות מבין שני ההרים וההרים
 הרי נחושת קאל פי שרח דלך אלה ארבע רוחות השמים
 יצאות מהתיצב על אדון כל הארץ פהי עלה כל מא
 יחדת ואנמא דבר נחשת וכדלך קולה נחשת קלל פלחש
 פיה אשתראכא מא וסתסמע פי דלך תגבירא ואמא
 קולהם אן אלמלאך תלת אלעאלם והו קולהם פי בראשית
 רבה כהדא אלנץ שהמלאך שלישו של עולם פהו בין

אלמפארק אלדי הו מעשוקה פאפהם הלא גרא וביאנה
 אן לולא כון שכלה הלא אלשכל למא אמכן בונה אן
 יתחרך חרכה דוריה עלי אהצאל לאן לא ימכן אהצאל
 חרכה באלעודה אלא פי אלחרכה אלדוריה פקט אמא
 אלחרכה אלמסתקימה ולו כאן אלמתחרך ירגע פי תלך
 אלמסאפה בעינהא מראה פלא תהצל אלחרכה לאן בין
 כל חרכתין מתצאדחין סכון כמא ברהן פי מוצעה פקד
 באן אן מן צרוריה אהצאל אלמחרכה באלעודאר פי
 מסאפה ואחרה בעינהא אן יכון אלמתחרך יתחרך דורא
 ולא יתחרך אלא דו נפס פילום וגור אלנפס ולא בד מן
 דאע ללחרכה והו תצור ותשוק מא תצור כמא לכרנא
 ודלך לא יכון הנא אלא באלעקל אד וליס הו הרב מן
 מבאלף ולא טלב מואלף ולא בד מן מוגור מא הו אלדי
 תצור ווקע אלשוק לה כמא בינא פהדה ארבעה אסבאב
 לחרכה אפלך וארבעה אונה מן אלקוי לעאמה אצאדרה
 מנח אלינא והי קוה תכוין אטעארן וקוה אנפס אנבאחיה
 וקוה אלנפס אלחיואניה וקוה אלנפס אלנאטקה כמא
 בינא ואיצא פאנך אלא אעתכרת אפעאל הדה אלקוי
 תגדהא נועין תכוין כל מא יתכוין וחראסה דלך אלמתכוין
 אעני חראסה נועה דאימא וחראסה אשכאצה מדה מא
 והדה הו מעני אטביעה אלתי יקאל אנהא חכימה מדברה
 מעתניה באיגאד אלחיואן בצנאעה כאלמהניה מעתניה
 בחראסתה ודואמה באיגאד קוי מצורה הי סבב וגודה וקוי

כן שעאע אלשמש יחרך אשטקם אלנאר פדלך בין גרא
 כמא חראה מן סריאן אחרארה פי אלוגוד מע אלשמש
 תלבה אלברד בבעדהא ען מוצע או בניבתהא ענה וחדא
 אִכֶּן מן אן יסֹל פי דכרה פכטר בבאלי למא עלמת הדא
 אן הדא אלארבע אכר אלמצורה מע כונהא בנמלתהא
 חפִּין קוי מנהא פי נמיע אלמתכוֹנאת והי עללהא פאן
 לכל כרה אשטקם מן אלארבעה אשטקסאת תלך אכרה
 מבדא קוי דלך אלאשטקם כאצה והי אלמחרבה לה
 חרבה אכון בחרכתהא פתכון כרה אקמר מחרבה אלמא
 וברה אלשמש מחרבה אלנאר וברה באקיה אלכואכב
 אמתחירה מחרבה אהוא ולכתרה חרכתהא ואכתלאפהא
 ורגעהא ואסתקאמתהא ואקאמתהא בתר תשכל אלהוא
 ואכתלאפהא ואנקבאצה ואנבסאטה בסרעה וברה
 אלכואכב אלתאבתה מחרבה אלארץ וקד רבמא לדלך
 עסרת חרכתהא לקכול אלנפעאל ואלאמהזאג לבטו
 אכואכב אלתאבתה פי אחרך וקד נבהוא עלי אכתצאץ
 אלכואכב אלתאבתה באלארץ בקולהם אן ערד אנואע
 אנבאת כערד אשבאץ כואכב מן גמלה אכואכב והכדא
 ימכן אן יכון אנטאם אן תכון אכר ארבע ואלאשטקסאת
 אלמחרבה ענהא ארבעה ואלקוי אלצאדרה מנהא פי
 אלוגוד עלי אעמום ארבע קוי כמא בינא וכדלך אסבאב
 כל חרבה פלכיה ארבעה אסבאב והי שכל אלפלך אעני
 כריחה ונפסה ועקלה אלדי בה יתצור כמא בינא ואלעקל

פצל י

מעלום משהור פי גמיע כתב אפלאספא אדא תכלמוא
 פי אלחדביר קאלוא אנ תדביר הדא אלעאלם
 אלספלי אעני עאלם אלכון ואלפסאד אנמא הו באלקוי
 אלפאיצה מן אלאפלאך וקד דכרנא דלך מראת וכדלך
 חגד אחכמים זל יקולון אין לך כל עשב ועשב מלמטה
 שאין לו מזל ברקיע מכה אחו ואומר לו גדל שנאמר
 הידעת חקות שמים אם תשים משטרו בארץ ומזל יסמון
 איצא לכוכב חגד דלך בינא פי אול בראשית רבה הנאך
 קאלוא יש מזל שהוא גומר הלוכו לשלשים יום ויש מזל
 שהוא גומר הלוכו לשלשים שנה פקד צרחוא בהדא
 אלקול אן ולו אשכאץ אלכון להא קוי כואכב לציצה
 בדוא ואן כאנת גמיע קוי אלפרך סאידה פי גמיע
 אלמוגודאר לכן תכון איצא קוה כוכב מא לציצה בנוע
 מא כמתל אלחאל פי קוי אלגסם אלואחד אד אלוגוד
 כלה שבץ ואחד כמא דכרנא וכדלך דכרת אלפלאספא
 אן ללקמר קוה זאידה וכצוציה באסטקם אלמא דליל דלך
 זיארה אלבחור ואלאנהאר בזיארה אלקמר ונקצאנהא
 בנקצאנה וכון אלמד פי אלבחור מע אקבאל אלקמר
 ואלגזר מע אדבארה אעני צעודה ואנחטאטה פי ארבאע
 אלפלך עלי מא הו בין ואצח ענד מן חרצד דלך אמא

אֵלָּהּ פִּי דִלְךָ אֲבִן אִפְלָח אֲשַׁבִּילִי אֵלָדִי אֲנַחֲמַעַת כּוֹלְדָּה
 כְּתֹאכָא מִשְׁהוּרָא תָּם תֵּאֲמַל הוּדָא אֲלִמְעֵנִי אֲלִפִּילְסוּף
 אֲלִפְאֲעֵל אֲבִו בְּכֵר אֲבִן אֲלִצְאִיג אֵלָדִי קִרְאָת עֲלִי אֲחֵד
 חֲלֵאמִידָה וְאַשְׁחֵר וְנֹזָה אִסְתְּדִלְאֵל קֵד נִסְכְּנָאָהָא עֲנָה יִבְעֵד
 בְּהָא אֵן תְּכֹן אֲלוֹהֲרָהּ וְעִטְאֲרֵד פּוֹק אֲלִשְׁמִם לִכְן דִּלְךָ
 אֵלָדִי דְכֵרָה אֲבִו בְּכֵר הוּ דִּלִּיל אִסְתְּבַעָאֲד דִּלְךָ לֹא דִלִּיל
 מְנַעָה וּבִלְגִּמְלָה כֹּאן אֲאִמֵּר בְּדִלְךָ אִו לִם יִכֵּן פֹּאן אֲאִוִּיל
 כִּלְחִם כֹּאנוּא יִרְתְּבוֹן אֲזֹהֲרָהּ וְעִטְאֲרֵד פּוֹק אֲשִׁמִּם פִּלְדִּלְךָ
 כֹּאנוּא יַעֲדֹן אֲלֹאכֵר כְּמִסָּא כְּרָה אֲלִקְמֵר אֲלִחִי תִלִּינָא
 בִּלֹּא שֶׁךְ וְכְרָה אֲלִשְׁמִם אֲלִחִי הִי פּוֹקָהָא צִרּוּרָהּ וְכְרָה
 אֲלִכְמִסָּה כּוֹאכֵב אֲלִמְתְּחִירָהּ וְכְרָה אֲלִכּוֹאכֵב אֲלִתְאֲבַתָּהּ
 וְאַלְפִלְךָ אֲמַחִיט בִּאֲלֵכֵל אֵלָדִי לֹא כּוֹכֵב פִּיהָ פִּתְכוֹן עֲרֵד
 אֲלֹאכֵר אֲלִמְצוֹרָהּ אֲעֵנִי כְּרֹאֲת אֲצוּר אֲלִחִי פִּיהָא כּוֹאכֵב
 לֹאן הִכְרָא כֹּאנוּא אֲלֹאקְדִּמוֹן יִסְמוֹן אֲלִכּוֹאכֵב צוֹרָא כְּמֹא
 הוּ מִשְׁהוּרָא פִּי כְּתִבְהִם יִכוֹן עֲרִדְהָא אַרְבַּע אֲכֵר כְּרָה
 אֲלִכּוֹאכֵב אֲתֹאֲבַתָּהּ וְכְרָה אֲלִכּוֹאכֵב אֲמְתְּחִירָהּ אֲלִכְמִסָּה
 וְכְרָה אֲלִשְׁמִם וְכְרָה אֲלִקְמֵר וּפּוֹקָהָא כִּלְהָא פִּלְךָ וְאַחֵד
 אֲנִיד לֹא כּוֹכֵב פִּיהָ וְהוּדָא אֲלֵעֲרֵד הוּ עֲנִידִי אֲעֵל עֲשִׂים
 גִּדָּא לִמְעֵנִי כְּשֵׁר בְּבֹאֲלִי לִם אֲרָה לֵאחֵד מִן אֲלִפִּילְאִסְפָּה
 בְּבִיאַן לִכְנִי וְגִדָּת פִּי אֲקֹאוּיל אֲפִלְאִסְפָּה וְכִלְאִם אֲחִכְמִים
 מֵא נְבִהֵנִי עֲלִיח וְהֵאֲנָא אֲדִכְרָה פִּי הוּדָא אֲלִפְעֵל וְאַבִּין
 אֲלִמְעֵנִי :

פצל ט

קד בינא לך אן ערד אלאפלאך לא יתחרר פי זמאן
 ארסטו ואן אלדין ערוא אלאפלאך פי זמאנא חסעה
 אנמא ערוא אברה ואחרה אמשחמלה עלי ערה אפלאך
 כמא יבין למן נשר פי עלם אלהיאה פלדלך לא חסחשנע
 איצא קול בעץ אלחכמים זל שני רקיעים הם שנאמר
 חן ליי אלהיך השמים ושמי השמים לאן קאיל הדא
 אקול ער ברה אכואכב כלהא ברה ואחרה אעני אלאפלאך
 אלהי פיהא כואכב וער ברה אלפלך אלמחיש אלדי לא
 כוכב פיה ברה תאניז פקאל שני רקיעים הם ואנא אקדם
 לך מקדמה יחתאנ איהא פי גרץ קצרתה פי הדא אפצל
 וחי הדא. אעלם אן פלך אזהרה ועטארד מכתלף פיהמא
 בין אלאואיל מן אהל אתעאלים הל המא פוק אלשמש
 או תחת אלשמש לאן לים תם ברהאן דלנא עלי רתבה
 האתין אלברחין וכאן מדהב אלאקדמין כלהם אן כרהי
 אלוהרה ועטארד פוק אלשמש פאעלם הדא וחצללה גרא
 תם גא בטלמיום ורגח כונהמא תחת וקאל אנה אשבה
 באלאמר אלטביעי אן תכון אלשמש פי אלוסט ותלתה
 כואכב פוקהא ותלתה תחתהא תם גאוא אקואם מתאכרון
 פי אלאנדלם מהרוא פי אלתעאלים גרא ובינוא בחסב
 מקדמאח בטלמיום אן אלוהרה ועטארד פוק אלשמש וקד

פצל ח

מן אלאר אלקדימה אלהאיעה ענד אפלאספה ועאמה
 אלנאם אן לחרכה אלאפלאך אצואת האילה גרא
 עשימה וכאן דלילהם עלי דלך באן קאלוא אן אלנראם
 אצירה אלתי לדינא אלא תחרכת חרכה מסרעה סמעה
 להא קעקעה עשימה ושנין מועג פנאהיך אנראם אלשמים
 ואלקמר ולכואכב עלי מא הי עליה מן אעטם ואלסרעה
 ושיעה פיתאגורס כלהא תעתקד אן להא אצואת מלדה
 מתנאסבה מע עטמהא כתנאסב אלחאן אלמוסיקי ולהם
 אעטא עלל פי כוננא לא נסמע חלך אלאצואת אהאילה
 אעשימה והוא אלראי משהור פי מלתנא איצא אלא חרי
 אלחכמים יצפון עטם צות אשמים פי חין גריהא כל יום
 פי אלפלך וכדא ילום פי אלכל אמא ארסטו פיאבי הוא
 ויבין אן לא צות להא אנת חגר דלך פי כתאבה פי אסמא
 פמן הנאך תפהם הוא ולא תסתשנע כון ראי ארסטו
 מכאלפא לראי אלחכמים זיל פי דלך לאן הוא אלראי
 אעני כון לחא אצואת אנמא הו תאבע לאעתקאר גלגל
 קבוע ומזלות חוזרים וקד עלמת תרגיחהם ראי חכמי אומות
 העולם עלי ראייהם פי הדה אלאמור אהיאיה והו קולחם
 בביאן ונצחו חכמי אומות העולם והוא צחיח לאן אלאמור
 אלנטריה אנמא תכלם פיהא כל מן תכלם בחסב מא ודי
 אליה אלנטר פלדלך יעתקד מא צח ברהאנה :

פצל ז

קד בינא אשחראך אסם מלאך ואנה יעם אלעקול
ואלאפלאך ואלאסטקסאת לאן כלהא מנפדזא אמר
לכן לא חטן אן אפלאך או אעקול במנזלה סאיר אלקוי
אגםמאניז אחי הי טביעה ולא תדרך פעלהא בל אפלאך
ואלעקול מדרכא אפעאלהא ומכתארה ומדברה לכן לים
מתר אכתיארנא ולא תדבירנא אלדי דזו כלה באמור
מתגדרה קד נצת אתורה במעאני נבהתנא עלי דלך קאל
אלמלאך ללוט כי לא אוכל לעשות דבר וגו' וקאל לה
לתכליצה הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה וקאל השמר
מפניו ושמע בקולו אלחמר בו כי לא ישא לפשעכם כי
שמי בקרבו פהיה כלהא תדלך עלי אדראכהם לאפעאלהם
וכונהם להם אראדה ואכתיאר פי מא פוץ להם מן אחרביר
כמא לנא אראדה פי מא פוץ לנא ואקדרנא עליה פי
אצל כוננא גיר אן נחן קד נפעל אנקץ ויחקדם תדבירנא
ופעלנא אעדאם אמא אעקול ואלאפלאך פליסת כדלך
בל תפעל אלכיר אבדא וליס ענדהא אלא אלכיר כמא
גבין פי פעול וכל מא להא מוגור באלכמאל ואלפעל
דאימא מנד וגדת :

ומלאך לכרוב פקד צרחוא למן יפהם ויעקל באן אלקוזה
 אמתכילה איצא תחסמי מלאך ואן אלעקל יחסמי כרוב
 פמא אחסן הדא למן יעלם ומא אסמנה ענד אלגהאל
 אמא כון כל צורה ירי פיהא למלאך פהי במראה הנבואה
 פקד קלנא פי דלך אנת חגד אנביא ירון למלאכים כאנה
 שכץ אנסאן והנה שלשה אנשים ומנהם מן יראה כאנה
 אנסאן מהול מבהת קאל ומראהו כמראה מלאך האלהים
 נורא מאוד ומנהם מן יראה נארא וירא מלאך יי אליו
 בלבת אש והנאך קיל אברהם שהיה כחו יפה נדמו לו
 בדמות אנשים לומ שהיה כחו רע נדמו לו בדמות מלאכים
 והדא סר נבוי עטים וסיקע אכלאם פי אלנבוא במא יליק
 והנאך קיל עד שלא עשו שליחותן אנשים ומשעשו שליחותן
 לבשו מלאכות פתאמל כיף בין מן כל גהא אן מעני
 מלאך הו פעל מא ואן כל מראה מלאך אנמא הו במראה
 הנבואה ובחסב חאלה למדרך פלים פי מא דכרה ארסטו
 איצא פי הדא אלמעני שי יכאלף אלשריעה בל אלדי
 יכאלפנא פי הדא כלה כונה יעתקד הדא אעשיא כלהא
 קדימה ואנהא אמור לאומה ענה תעאלי הכדא ונחן
 נעתקד אן כל הדא מכלוק ואן אללה בלק אלעקול
 אלמפארקה ונעל פי אלפלך קוח אלשוק להא והו אלדי
 בלק אעקול ואלאפלאך ונעל פיהא הדא אלקוי אמדבדה
 פי הדא נכאלפה וסתסמע ראייה וראי אשריעה אלחאקה
 פי חדות אלעאלם :

דאימא נפר מן דלך לאנה לא יפהם מעני הדה לעטמה
ואלקדרה אלקיקיה והי איגאר אלקוי אפאעלה פי אלשי
אלתי לא תדרך בחאמה קד צרחוא אלחכמים זל למן
הו חכם אנ כל קוה מן אלקוי אלבדניה מלאך נאדיך
אלקוי אמבתותה פי אלעאלם ואן כל קוה להא פעל מא
ואחד מכצוץ ולא יכון להא פעלאן פי בראשית רבה תני
אין מלאך עושה שתי שליחות ואין שני מלאכים עושין
שליחות אחת והדה הי חאל גמיע אקוי וממא יאכר ענדך
כון אלקוי אלשכציה אלטביעיה ואלנפסאניה תחסמי
מלאכים קולהם פי עדה מואצע ואעלה פי בראשית
רבה בכל יום הקב"ה בורא כח של מלאכים ואומרים
לפניו שירה והולכין להם ולמא אעחרין הדא אקול בקול
ידל עלי כון אלמלאיכה תאבתין וכדלך חבין מראת אנ
אלמלאיכה חיים וקיימים פכאן אלגואב אנ מנהם תאבת
ומנחם תאלף והכדא אלמר באלחקיקה אנ הדה אלקוי
אלשכציה כאינה פאסדה עלי אלסחמראר ואנואע תלך
אלקוי באקיה לא תכתל והנאך קיל פי קצה יהודה ותמר
אמר ר' יוחנן בקש לעבור זמן לו הקב"ה מלאך שהוא
ממונה על התאווה יעני קוה אלנעאש פקד סמי הדה
אלקוה איצא מלאך וכדא תגדהם דאימא יקולון מלאך
שהוא ממונה על כך וכך לאן כל קוה וכלהא אללה תעאלי
באמר מן אמור פהי מלאך הממונה על אוהו דבר ונץ
מודרש קהלת בשעה שאדם ישן נפשו אומרת למלאך

פסיץ ענה אלונוד ופי מואצע קאלוא הכדא מטלקא אין
 הקבה עושה דבר עד שנמלך בפמליא של מעלה ופמליא
 זו אעסכר פי לגה יונאן ופי בראשית רבה איצא קיל ופי
 מדרש קהלת אח אשר כבר עשהו עשהו לא נאמר אלא
 עשהו כביכול הוא ובירת דינו נמנו על כל אבר ואבר
 שך והושיבו אותו על כנו שנאמר הוא עשך ויכוננך
 ופי בראשית רבה איצא קאלוא כל מקום שנאמר וי"י הוא
 ובית דינו ולים אלקצד בהודה אלנצוץ כלהא מא יפנה
 אלהאל באן תם כלאם תעאלי או פכרה או רויז או
 משורה ואסתעאנה בראי אלגיר וכיף יסתעין אלכאלק
 במא כלק בל הדיא כלה תצריח באן ולו גזאיאת אלונוד
 חזי כלק אלאעצא מן אחיואן עלי מא הי עליה כל דלך
 מסאמט מלאיכה לאן אלקוי כלהא מלאיכה מא אשד
 עמא אלנהל ומא אצרה לו קלת לרגל מן אלדין יזעמון
 אנהם חכמי ישראל אן אלאלאה יבעת מלאכא ידכל פי
 בסן אמראה ויצור תם אלגנין לאעגבה דלך וקבלה וירי
 הדיא עטמה וקדרה פי חק אלאלאה וחכמה מנה תעאלי
 מע אעחקאדה איצא אן אלמלאך גסם מן נאר מחרקה
 מקדארה קדר תלת אלעאלם באסרה וירי הדיא כלה
 ממכנא פי חק אללה אמא אדיא קלת לה אן אללה געל
 פי אלמני קוה מצורה חשכל הדיא אלאעצא וחכמה
 ודי אלמלאך או אן אלצור כלהא מן פעל אעקל אלפעאל
 ודי אלמלאך ודי שרו של עולם אלדי ידכרה אחכמים

בין אללה תעאלי ובין אמוגודאח ואן בוסאטהא תתחרך
 אפלאך אלדי דלך סבב כון אכאינאח פאן הדא איצא
 הו נצוץ אלכתב כלהא לאנך לא חגד. קט פעלא יפעלה
 אללה אלא על ידי מלאך וקד עלמח אן מעני מלאך
 רסול פכל מנפד אמר הו מלאך חחי אן חרכאח אחיואן
 ולו אלגיר נאטק ינץ אכתאב פיהא אנהא על ידי מלאך
 אדא כאנת חלך אחרכה ופך גרץ אלאלאה אלדי געל
 פיה קוז תחרכה חלך אחרכה קאל אלהי שלח מלאכה
 וסגר פום אריוחא ולא חבלוני וחרכאח אחון בלעם כלהא
 על ידי מלאך חחי אן אסטקסאח תחסמי איצא מלאכים
 עשה מלאכיו רוחור משרתיו אש להט וסיבין לך אן
 מלאך יקאל עלי ארסול מן אלנאם וישלח יעקב מלאכים
 ויקאל עלי אלנבי ויעל מלאך יי מן הגלגל אל הבכים
 וישלח מלאך ויוצאנו ממצרים ויקאל עלי אלעקול
 אמפארקה אלתי חטהר ללאנביא במראה הנבואה ויקאל
 עלי אלקוי אלחיואניה כמה נבין וכלאמנא הנא אנמא
 הו פי אמלאכים אלדין הם עקול מפארקה פאן שריעתנא
 לא רתגר כונה תעאלי ידבר הדא אלוגוד בוסאטה
 אלמלאכים נץ אלחכמים פי קול אלחורה נעשה אדם
 בצלמנו וקולה הבה נרדה אלדי דלך לשון רבים קאלוא
 כביכול שאין הקביה עושה דבר עד שמסתכל בפמליא
 של מעלה ואעגב מן קולהם מסתכל פאנה בהדא אלנץ
 בעינה יקול אפלאטון פאן אללה ינשר פי עאלם אלעקול

פצל ו

אמא אן אלמלאיכז מונדון פהדא ממא לא יחתאג אן
 יוזי עליה בדליל שרעי לאן אחורה קד נצת דלך
 פי ערה מואצע וקד עלמת אן אלהים אסם אלחכאם
 עד האלהים יבא דבר שניהם ולדלך אסתעיר הדא אאסם
 ללמלאיכז וללאלאה לכונה חאכמא עלי אלמלאיכז ולדלך
 קאל כי יי אלהיכם והדא כטאב לנוע אלאנסאן כלה תם
 קאל והוא אלהי האלהים יעני אלאה אלמלאיכז ואדני
 האדנים סיד אלפלאך ואלכואכב אלתי הי אדונים
 לכל נסם סואהא פהדא הו אלמעני לא אן יכון אלהים
 ואדנים מן נוע אלנסאן אד הם אכם מן דלך ולא סימא
 אן קולה אלהיכם יעם כל נוע אלנסאן ראיסה ומרוסח
 ולא ימכן אן יכון אלמרדא בה איצא אנה תעאלי סיד כל
 מא יעתקד פיה אלוהיה מן חגר ועוד אד לא פכר ולא
 חעשים פי כון אללאה סיד אלחגר ואלכשכז וקטעה
 מסכוך ואנמא אמרדא אנה תעאלי אחאכם עלי אחכאם
 אעני אלמלאיכז וסיד אלפלאך וקד תקדם לנא פי הדת
 אלמקאלה פצל פי חביין אן אלמלאכיה ליסת אנסאמא
 פהדא איצא הו אלדי קאלה ארסטו גיר אן חנא אכתלאף
 אסמיה הו יקול עקול מפארקה ונחן נקול מלאכים ואמא
 קולה הו אן הדת אלעקול אלמפארקה הי איצא ואסטת

משתחווים ופי קולה ברן יחד כוכבי בקר ויריעו כל בני
 אלהים והוא פי בלאמהם כחיר ופי בראשית רבה קאלוא
 פי קולה תעאלי והארץ היתה תהו ובהו קאלוא תוהא
 ובוהא יעני תחואיל ותחצור עלי סו קסמהא אעני אלארץ
 אמרה אני והן נבראו כאחת יעני אלארץ ואלסמאואה
 העליונים חיים והתחתונים מתים פקד צרחוא איצא בכון
 אסמאואת אגסאמא חיה לא אגסאמא מיתה בלאסטקסאת
 פקד תבין לך אן אלדי קאלה ארסטו איצא פי כון אפלך
 מדרכא מתצורא מטאבק לאקאויל אנביאינא וחמלה
 שריעתנא והם אחכמים זיל . ואעלם אן כל אלפלאספה
 מגמעון עלי כון תדביר הוא אעאלם אלספלי יתם באלקוי
 אלפאיצה עליה מן אלפלך כמא דכרנא ואן אלאפלאך
 מדרכה למא תדברה עאלמה ברה והוא איצא נצת ברה
 אלחורה וקאלת אשר חלק יי אלהיך אותם לכל העמים
 יעני אנה געלהא ואסטא לתדביר אלכלק לא אן תעבד
 וקאל בביאן ולמשול ביום ובלילה ולהבדיל וגו' ומעני
 אמשילה אסתילה באלתדביר והו מעני ואיד עלי מעני
 אלצו ואלטלאם אלדי הו עלה אלכון ואלפסאד אלקריבה
 לאן מעני אלצו ואלטלאם הו אלמקול ענה ולהבדיל בין
 האור ובין החשך ומחאל אן יכון אלמדבר לאמר מא לא
 יעלם דלך לאמר אלדי ידברה אדא עלם חקיקה לתדביר
 עלי מא דא תקע הנא וסנבסט פי הוא אלמעני קולא
 אבר :

פצל ה

אמא אן אלפלאך חיה נאטקא אעני מדרכה פהדא חק
יקן איצא מן גהא אשריעה ואנהא ליסת אנסאמא
מיהא כאלנאר ואלארץ כמא שן אלגהאל בל הי כמא
קאלת אפלאספה חיואנאת מטיעה לרבהא תסבחה ותמגדה
אי תסביח ואי תמגיד קאל השמים מספרים כבוד אל וגו'
ומא אבעד ען תצור אלחק מן שן אן הדה לסאן אלחאל
דלך אן לשון הגדה וספור לם תוקעהמא אלעבראניה
מעא אלא עלי די עקל ואלדליל אלואצח עלי כונה יצף
חאלהא פי דאתהא אעני חאל אפלאך לא חאל אעתבאר
אנאם בהא קולה אין אמר ואין דברים בלי נשמע קולם
פקד בין וצרח אנה יצף דאתהא אנהא תסבח אללה
וחכבר בעגאיבה בלא כלאם שפה ולסאן והו אצחיה לאן
אלדי יסבח באלכלאם אנמא יכבר במא תצור ונפס דלך
אתצור הו אתסביח אחקיקי אמא אללפש בה פהו לתעלים
אלגיד או ליבין ען נפסה אנה אדרך קד קאל אמרו
בלבכם על משכבכם ודמו סלה כמא בינא וחדא דליל
שרעי לא ינאכרה אלא גאהל או מעאנד אמא ראי
אלחכמים פי דלך פמא אראח יחתאג אלי ביאן ולא אלי
דליל תאמל תרתיבהם פי ברכת הירח ומא יתכרר פי
אלעלואת ונצוץ אלמדרשורת פי קולה וצבא השמים לך

אכתלאף דואתהא אד הי לא גסם לזם בחסב דלך אן
 יכון אלאלאה תעאלי ענדה הו אלדי אונד אלעקל אלאל
 אלדי דלך אלעקל מחרך אלפלך אלאל עלי אלנהו
 אלתי בינא ואלעקל אלדי יחרך אלפלך אלתאני אנמא
 עלתה ומבדאה אלעקל אלאל והכדא חתי יכון אלעקל
 אלדי יחרך אלפלך אלדי ילינא הו עלה אלעקל אלפעאל
 ומבדאה וענדה ינחתי וגוד למפארקא כמא אן אלגסאם
 איצא תבחדרי מן אלפלך אעלי ותנחתי ענד אסטקסאת
 ומא תרכב מנהא ולא יצח אן יכון לעקל אסחרך ללפלך
 אעלי הו אלואגב אלונוד אד קד שארך לעקול אללכר
 פי מעני ואחד והו תחריך אלגסאם ובאין כל ואחד
 אללכר במעני פצאר כל ואחד מן אלעשרה דא מעניין
 פלא בד מן סבב אול ללכל הדיא הו קול ארסשו וראיה
 ודלאילה עלי הדיא אלעשיא מבסוטא חסב אחתמאלהא
 פי כתב תבאעה פיכון חאצל כלאמה כלה אן אלפלך
 כלהא אגסאם חי' דאת נפס ועקל תתצור ותדרך אללה
 ותדרך מבאדיהא ואן פי אלונוד עקול מפארקא לא פי
 גסם אעלא בלהא פאיצו ען אללה תעאלי והי אלוסאיט
 בין אללה ובין הדיא אלגסאם כלהא וחאנא אבין לך מא
 פי שריעתנא מן מטאבקא הדיא אללכר ומא פיהא מן
 מכאלפתהא פי פצול תאחי :

מאכב ואלעקל אלעאשר דו אלעקל אלפעאל אלדי דל
 עליה ברוג עקולנא מן אלקוה אלי אלפעל וחצול צור
 אלמוגוראת אלכאינא אלפאסרה בעד אן לס חכן פי
 מואדהא אלא באלקוה וכל מא יכרג מן אקוה אלי אפעל
 פלה צורה מכרג כארגא ענה וינבגי אן יכון אלמכרג מן
 נע אלמכרג לאן אלנגאר מא יעמל אלכזאנא מן חית
 דו צאנע בל מן חית פי דהנה צורה אלכזאנא וצורה
 אלכזאנא אלתי פי דהן אלנגאר הי אלתי אכרגת צורה
 אלכזאנא ללפעל וחצלחהא פי אלכשב כדלך בלא שך
 מעשי אלצורה צורה מפארקה ומוגד אלעקל עקל והו
 אלעקל אלפעאל חתי חכונ נסבה אלעקל אלפעאל
 ללאסטקסאת ומא חרכב מנהא נסבה כל עקל מפארק
 אלכציץ בכל פלך לדלך אלפלך ונסבה אלעקל באלפעל
 אלמוגוד פינא אלדי דו מן פיץ אלעקל אלפעאל ובה
 נדך אלעקל אלפעאל נסבה עקל כל פלך אלמוגוד פיה
 אלדי דו פיה מן פיץ אלמפארק ובה ידך אלמפארק
 ויחצורה וישתאק ללחשבה בה פיתחרך ויטרד לה איצא
 אלמר אלדי קד חברהן והו אן אללה עז וגל לא יפעל
 אלאשיא מבאשרה פכמא אנה יחרק בוסאטה אלנאר
 ואלנאר תתחרך בוסאטה חרכה אלפלך ואלפלך איצא
 יתחרך בוסאטה עקל מפארק וחכונ אעקול הי אמלאיכה
 אלמקרבון אלדין בוסאטהם תתחרך אלפלך ולמא
 כאנת אלמפארקה לא ימכן פיהא תערד בוגה מן גהה

כתירה באלכרהאן וחרכה הלא מכאלפה לחרכה הלא
 באלסרעה ואלבשו ובגהה אחרכה ואן כאן יעפיהא כלהא
 אחרכה אלדוריה פלזם בחסב אלנטר אטביעי אן יעתקד
 אן אטעני אלדי תצורה הלא אלפלך חתי תחרך אחרכה
 אלסריעה פי יום ואחד גיר אלמעני אלדי תצורה הלא
 אפלך אלדי תחרך חרכה ואחרה פי תלאתין סנה פקטע
 קטעא אן תם עקול מפארקה עלי ערד אאפלאך כל פלך
 מנהא ישתאק דלך אלעקל אלדי הו מבדאה והו מחרכה
 הדה אלחרכה אלכציעה בה ודלך אלעקל הו מחרך דלך
 אלפלך ולם יקטע ארסטו ולא גירה באן ערד אלעקול
 עשרה או מאיה כל דכר אנהא עלי ערד אאפלאך חתי
 אנה כאן יטן פי זמאנה אן אאפלאך כמסון פקאל ארסטו
 אן כאן אלאמר כדלך פאלעקול אלמפארקה כמסון לאן
 כאנת אלחעאלים פי זמאנה קלילה ומה כאנת במלת
 וכאנוא יטון אן כל חרכה תחתאג פלכא ולם יעלמוא
 אן מן מיל אפלך אלואחד תחדת חרכאת מראיה כתירה
 כאנך קלת חרכה אטול וחרכה אמיל ואלחרכה אמראיה
 איצא ענד ראירה אלאפק פי סעה אלמשארק ואלמגארב
 וליס הלא גרצנא ונרגע למא כנא פיה אמא קול אמתאכרין
 מן אלפלאספה אן אלעקול אלמפארקה עשרה לאנהם
 עדוא אלאכר אלמכוכבה ואלמחית ואן כאן פי בעץ חלך
 אלאכר עדה אפלאך ואלאכר פי ערדהם חסע אלמחית
 באלכל ופלך אלכואכב אלתאבתה ואפלאך אלסבעה

אדא אנמא הי בתצור מא יקצי לה דלך אחצור אנ יתחרך
 הכדא ולא יכון תצור אלא בעקל פאלפלך אדא דו עקל
 ולים כל מן לה עקל יתצור בה מעני מא ותכון לה נפס
 בהא ימכנה אנ יתחרך יתחרך ענד מא יתצור לאן אתצור
 וחדה לא יזב חרכה קד בין הדא פי אפלספא אולי והו
 בן לאנך חגד מן דאתך אנך תתצור מעאני כתירח ואנת
 קארד עלי אחרכה איהא לכנך לא תתחרך להא בוגה חתי
 יחדת לך אשתיאק צרורח לדלך אלמעני אלדי תצורחה
 וחינד תתחרך לתחציל מא תצורחה פקד באן איצא אנ
 ליסח אלנפס אלתי בהא תכון אחרכה ולא אלעקל אלדי
 בה יתצור אלשי כאפיין פי חדות מתל חדה אחרכה חתי
 יקחין בדלך אשתיאק לדלך אלמעני אלמתצור פילום
 איצא מן הדא אנ יכון אלפלך לה אשתיאק למא תצורה
 והו אלשי אלמעשוק והו אלאלאה תעאלי אסמה ובהדה
 אלנהא קאל יחרך אלאלאה אלפלך אעני בכון אלפלך
 ישחאק אלחשבה במא אדרך והו דלך אלמעני אלמתצור
 אלדי דו פי גאיה אלכסאטח ולא חגיר פיה אצלא ולא
 חגיר חאלה ואלכיר מנה פאיץ דאימא ולא ימכן דלך
 ללפלך מן חית הו גסם אלא אנ יכון פעלה חרכה דור
 לא גיר פאן הדא גאיה מא ימכן פי אלגסם אנ ידום פעלה
 עליה והו אכסט חרכה תכון ללגסם ולא יכון פי דאתה
 חגיר ולא פי פיץ מא ילום ען חרכתה מן אלכיראר .
 פלמא חבין לארסטו הדא כלה רגע ותאמל פוגד אאפלאך

יסתבעדה איצא כונה יתכיל קולנא דו נפס אנהא כנפס
אלאנסאן או אחמאר ואלתור וליס הדא מעני אלקול כל
מעני אלקול אן חרכתה אלמכאניה דליל עלי כונה פיה
מבדא בה יתחרך בלא שך ודלך אלמבדא הו נפס בלא
שך ולא ריב וביאן דלך לאנה מן אמחאל אן חכונ חרכתה
אלדוריה כחרכה אלחגר אלמסתקימה אלי אספל או
כחרכה אלנאר אלי פוק חתי יכונ מבדא תלך אלחרכה
טביעה לא נפסא לאן אדי יתחרך הודה אחרכה אטביעה
אנמא יחרכה דלך אלמבדא אלדי פיה אדא כאן פי גיר
מוצעה ליטלב מוצעה פאדא וצל מוצעה סכן והדא אפלך
מתחרך פי מכאנה בעינה דורא וליס בכונה איצא דא
נפס ילזם אן יתחרך הכדא לאן כל די נפס אנמא יתחרך
מן אנל טביעה או מן אנל תצור אעני בקולי הנא טביעה
קצוד אלמואלף ואלהרב מן אלמכאלף ולא פרק אן יכונ
מחרכה לדלך מן כארג כהרב אלחיואן מן חר אלשמס
וקצדה מוצע אלמא אדא עטש או יכונ מחרכה כיאל פאן
בתכיל אלמכאלף ואלמואלף איצא יתחרך אחיואן והדא
אפלך לים יתחרך להרב מן מכאלף או טלב מואלף לאן
מא איה יתחרך פמנה יתחרך וכל מא מנה יתחרך פאליה
יתחרך ואיצא פאנה לו כאנת חרכתה מן אנל הדא ללם
אן כאן יצל נחו מא יתחרך אליה ויסכן לאנה אן כאן
יתחרך לטלב שי או ללהרב מן שי ולא ימכן חצול דלך
אבדא פעארת אלחרכה עבתא פתדה אלחרכה אלדוריה

אלגז אלחאני — פצל ב ג ד יב

אעני מן אמתאדה ואסרארהא ומן אנל דלך דכרתה ובינתה
ואצחתה למא יפידנא מן מערפא מעשה מרכבה או
מעשה בראשית או תבין אצל פי מעני אלנבוז או פי
אעחקאד ראי צחיה מן אלאעחקאדארת אלשרעיה ובעד
חקרים הוה למקדמה ארגע אלי אחמאם מא נאשכנאה :

פצל ג

אעלם אנ הוה אלארא אלחי יראהא ארסטו פי אסבאב
חרבה לאפלאך אלחי מנהא אסתכרג וגוד עקול
מפארקה ואן כאנת דעאוי לא יקום עליהא ברהאן לכנהא
הי אקל לארא אלחי תקאל שכוכא ואגראהא עלי נשאם
כמא יקול לאסכגדר פי מבאדי אלכל והי איצא אקאויל
חטאבק אקאויל כתירה מן אקאויל אשריעה ובכאצה בחסב
מא יבין פי אלמדרשות אלמשהורה אלחי לא שך אנהא
ללחכמים כמא. סאבין פלדלך אַתי באראיה ובדלאילה
חזי אלתקט מנהא מא הו מואפק ללשריעה מטאבק
לאקאויל אלחכמים זכרם לברכה :

פצל ד

אמא אנ אלפלך דו נפס פדלך בין ענד אלחאמל ואנמא
יזהם אלסאמע אנ הוה אמר עסיד אלדראך או

אן אלכץ ואקחצב היאה אפלאך ולא אן אכבר בערדחא
 אד אלכתב אלמולפא פי גמיע דלך כאפיה ואן לס חכן
 כאפיה פי גרץ מן אלגראץ פלים אלדי אקולה אנא פי
 דלך אלגרץ אחסן מן כל מא קיל ואנמא כאן אלגרץ
 בודה אלמקאלא מא קד אעלמתך ברה פי צרדהא והו
 חבין משכלאת אשריעה ואטהאר חקאיק בואטנהא אחי
 הוי אעלי מן אפהאם אלגמהור פלדלך ינבני לך אדא
 ראיתני אחכלם פי אתבאר אלעקול אלמפארקה ופי
 עדדהא או פי עדד אפלאך ופי אסבאב חרכאהא או
 פי תחקיק מעני אלמארה ואלצורה או פי מעני אלפיץ
 אלאלאהי ונחו הדה אלמעאני פלא תשן או יכטר בבאלך
 אני אנמא קצרת לתחקיק דלך אלמעני אלפלספי פקט
 אד חלך אלמעאני קד קילת פי כתב כתירה וברהן עלי
 צחה אכתרהא בר אנמא אקצד לדבר מא יבין משכל
 מן משכלאת אשריעה בפהמה ותנחל עקד כתירה
 במערפא דלך אלמעני אלדי אלכצה וקד עלמת מן צדר
 מקאלתי הדה אן קטבהא אנמא ידור עלי חבין מא ימכן
 פהמה מן מעשה בראשית ומעשה מרכבה וחבין משכלאת
 תתעלק באלגבוה ובמערפא אלאלאה פכל פצל חגדני
 נחכלם פיה פי חבין אמר קד ברהן פי אלעלם אטביעי
 או אמר תברהן פי אלעלם אלאלאהי או חבין אנה אולי
 מא יעחקד או אמר יתעלק במא חבין פי אלחעאלים
 פאעלם אנה מפתאח צרורה לפהם שי מן כתב אלגבוה

מחרכה הדה אלחרכה אלסרמדיה לא גסמא ולא קוח פי
גסם וחו אללאה גל אסמה פקד כאן לך אן ונוד אללאה
חעאלי וחו אואגב אלונוד אלדי לא סבב לה ולא אמכאן
לונדה באעתבאר דאתה דלת אלבראהין אקטעיה אוקיניה
עלי ונודה סוי כאן אלעאלם חארתא בעד עדם או כאן
גיד חארת בעד עדם וכדלך דלת אלבראהין עלי כונה
ואחדא וליס בגסם כמא קדמנא לאן אלבראהין עלי כונח
ואחדא וליס בגסם קד יצח סוי כאן אלעאלם חארתא
בעד עדם או לם יכן כדלך כמא בינא פי אטריק אתאלת
מן אלטרק אלפלספיה וכמא בינא נפי אלגסמאניה
ואתבאת אלוחראניה באלטרק אלפלספיה וקד חסן ענדי
אן אתמם ארא אפלאספיה ואבין דלאילהם פי ונוד אעקול
אמפארקה ואבין מטאבקה דלך לקואעד שריעתנא אעני
ונוד אלמלאיכה ואחמם הדיא אלגרין ובעד דלך ארגע
למא ועדת בה מן אלסתדלאל עלי חדת אלעאלם או
אכבר דלאילנא עלי דלך לא חצח ולא חתבין אלא בעד
מערפא ונוד אלעקול אמפארקה וכיף אסתדל עלי ונודהא
ולא בד קבל דלך כלה מן תקדים מקדמה הי סראג מניה
לכפאיה הדה אמקאלה בגמלתהא מא תקדם מן פצולהא
ומא יתאכר והי הדה אלמקדמה . מקדמה . אעלם אן
מקאלתי הדה מא כאן קצדי בהא אן אולף שיש פי אעלם
אלטביעי או אלכץ מעאני אלעלם אלאלאהי עלי בעץ
מדיאב או אברהן מא חברהן מנהא ולא כאן קצדי פיהא

פקד באן לך איצא בהדא אלטריק אן כון אלמוגוד כלה
ואחדא דלנא עלי אן מונדה ואחד . טריק אכר פי גפי
אלגסמאניא כל גסם מרכב כמא דכר פי אלחאניא
ואלעשרין וכל מרכב פלא בד לח מן פאעל הו אלסכב
לוגוד צורחה פי מאדחה וכין הו גרא אן כל גסם קאבל
ללאנקסאם ולה אבעאד פהו מחל ללאעראץ בלא שך
פלים אלגסם ואחדא לא מן גהא אנקסאמה ולא מן גהא
תרכיבה אעני כונה אתנין באלקול לאן כל גסם אנמא
הו גסם מא מן אגל מעני זאיד פיה עלי כונה גסמא פהו
דו מעניין צרורה וקד חברהן אן זאגב אלוגוד לא תרכיב
פיה בונה מן אלוגוה ובעד תקדים הדה אלבראהין אכר
פי חלכין טריקנא נחן כמא ועדנא :

פצל ב

הדא אלגסם אלכאמס והו אלפלך לא יכלו מן אן יכון
אמא כאינא פאסדא ואחרכא איצא כאינא פאסדא
או יכון גיר כאין ולא פאסד כמא יקול אלכצם פאן כאן
אלפלך כאינא פאסדא פמוגדה בעד אעדס הו אלאלאה
גל אסמה והדא מעקול אול לאן כל מא וגד בעד אלעדס
פלה מוגד צרורה ומחאל אן יוגד דאחיה ואן כאן הדא
אלפלך לס יזל ולא יואל הכדא מתחרכא חרכא דאימא
סרמדיה לזם בחסב אלמקדמאית אלחי תקדמת אן יכח

פיה אחדהמא ימחנע עלי אלאכר אן יפעל פיה פתם
 סבב אכר הו אלדי אונב אמכאן אפעל להדא ואמחנאעה
 עלי הדא אד ואלזמאן כלה לא אכתלאף פיה ואלמוצוע
 ללעמל מוצוע ואחד מרחבט בעצה בבעץ כמא בינא
 ואיצא אן כל ואחד מנהמא יכון ואקעא תחת אומאן אד
 עמלה מקרזן בזמאן ואיצא אן כל ואחד מנהמא יכרג מן
 אלקוזא אלי אלפעל פי זמאן פעלה מא יפעל פיהתאג כל
 ואחד מנהמא אלי מכרג מן אלקוזא אלי אלפעל ואיצא
 יסן פי דאח כל ואחד מנהמא אמכאן פאמא אן יכונא
 נמיעא יפעלאן דאימא כל מא פי אלונוד חתי לא יפעל
 אחדהמא דון אלאכר פהדא איצא מחאל כמא אצף ודלך
 אן כל גמלה לא יתם פעל מא אלא בגמיעהא פלא ואחד
 מנהא פאעלא באעתבאר דאחה ולא ואחד מנהא איצא
 סבבא אולא לדלך אלפעל כל אסבב אלול הו אנתמאע
 אלגמלה וקד חברהן אן אלואגב אלונוד ילום צרורה אן
 לא יסן לזה סבב ואיצא אן אנתמאע אלגמלה פעל מא
 פרו מפתקר לסבב אלאכר והו גאמע אלגמלה פאן כאן
 אנאמע לתלך אלגמלה אלחי לא יתם אלפעל אלא בהא
 ואחדא פרו אלאלאה בלא שך ואן כאן אלגאמע איצא
 לחדה אלגמלה גמלה אכרי לום אלגמלה אלתאניה מתל
 מא לום אלגמלה אלאולי פלא בד מן אלנחהא לואחד
 הו אלסבב פי וגוד הדא אמונוד אלואחד עלי אי וגה כאן
 אמא עלי גהא אחדאתה בעד עדם או עלי גהא אללזום

אלעאלם • וחנא איצא טריק ברהאניה עלי נפי אהגסים
 ואתבאר אלוחדאניה ודלך אנה לו כאן אלאהאן ללום
 צרורא אן יכון להמא מעני ואחד ישתר כאן פיה והו אלמעני
 אלדי בה אסתחק כל ואחד מנהמא אן יכון אלאהא ולהמא
 מעני אכר צרורא בה וקע אלתבאין וצארא אתנין אמא
 באן יכון פי כל ואחד מנהמא מעני גיר אלמעני אלדי פי
 אלאכר פיכון כל ואחד מנהמא מרכבא מן מעניין פלא
 • ואחד מנהמא סבבא אולא ולא לאום אלווד באעתבאר
 דאתה כל כל ואחד מנהמא דו אסבבא כמא בין פי אהאמעה
 עשרא ואן כאן מעני אלתבאין מוגודא פי אהדהמא פדלך אדי
 פיה אלמעניאן גיר ואגב אלווד בדאתה • טריק אכר פי
 אלתוחיד קד צח באלברחאן אן אלמוגוד בלה כשכץ
 ואחד מרתבט בעצה בבעץ ואן קוי אפלך סאריה פי הדה
 אלמאדה אלספליה ומחיייה להא פיסתחיל מע הדא אלדי
 קד צח אן יכון אלאהא אלואחד מנפרדא בגו מן אגוא
 הדא אמוגוד ואלאלאה אלתאני ינפרד בגו אכר. אד הדא
 מרתבט בהדא פלם יבק פי אלתקסים אלא אן יכון הדא
 יפעל וקתא והדא יפעל וקתא או יכונא גמיעא יפעלאן
 מעא דאימא חתי לא יתם פעל מן אאפעאל אלא מנהמא
 גמיעא אמא כון הדא יפעל וקתא והדא יפעל וקתא פדג
 מחאל מן וגוה שחי לאנה אן כאן אומאן אלדי יפעל פיה
 אהדהמא ממכנא אן יפעל פיה אכר פמא אסבב אמוגב
 לאן יפעל הדא ויבטל הדא ואן כאן אלזמאן אלדי יפעל

נר ולא צד עלה דלך בלה אבסאטה אלמחצה ואלכמאל
 אמחן אלדי לא יפצל ענה שי כארגא ען דאחה מן נועה
 ועדם אעלה ואלסכב מן כל גהח פלא משארכה אצלא .
 נטר ראבע פלספי איצא מעלום אנא נרי דאימא אמורא
 חבון באלקוזה פתכרג אלי אלפעל וכל מא יכרג מן אלקוזה
 אלי אפעל פלה מכרג כארגא ענה כמא דכר פי אלקדמה
 אלחאמנא עשרה ובין דו איצא אן דלך אלמכרג כאן
 מכרגא באלקוזה תם צאר מכרגא באלפעל ועלה כונה כאן
 באלקוזה אמא למאנע מן נפסח או לנסכא מא כאנה
 מרחפעא בינה ובין מא אכרגה מן קכל פלמא חצלת חלך
 אלנסכא אכרג באלפעל וכל ואחד מן הדין יקתצי מכרגא
 או מזיל עאיק צרורה והכדא ילום אן יקאל פי אלמכרג
 אלחאני או מזיל אלעאיק והדא לא ימר אלי לא נהאיה
 פלא בד מן אלאנתהא למכרג מן אלקוזה אלי אלפעל יכון
 מונדא אבדא עלי חאלה ואחדה לא קוזה פיה אצלא
 אעני אנה לא יכון פיה פי דאחה שי באלקוזה לאנה אן
 כאן פי דאחה אמכאן פקד יעדם כמא דכר פי אלתאלתה
 ואלעשרין ומחאל אן יכון הדא דא מאדה כל מפארקא
 כמא דכר פי אלראבעא ואלעשרין ואלמפארק אלדי לא
 אמכאן פיה אצלא כל הו מונוד בדאחה הו אלאלאה וקד
 חבין אנה לא גסם פהו ואחד כמא דכר פי אלקדמה
 אלסאדסה עשרה . והדא כלהא טרק ברהאניה עלי וגוד
 אלאה ואחד לא גסם ולא קוזה פי גסם מע אעתקאד קדם

וגודה ועדמה ממכנא באעתבאר דאתה ואנבא באעתבאר
 סבבה פיון סבבה דיו אלואנב אלוגוד כמא דכר פי
 אחאסעה עשרה פקד תברחן אנה לא בד צרורה אן יכון
 תם מוגוד ואנב אלוגוד באעתבאר דאתה ולולאה למא
 כאן תם מוגוד אצלא לא כאין פאסד ולא מא לים בכאין
 ולא פאסד אן כאן תם שי יוגד הכדא כמא יקול ארסטו
 אעני אן לא יכון כאינא ולא פאסדא לכונה מעלולא בעלל
 ואנבא אלוגוד והיא ברהאן לא שך פיה ולא מדפע ולא
 מנאועה אלא למן ינהל טריק אלברהאן תם נקול אן כל
 ואנב אלוגוד באעתבאר דאתה ילום צרורה אן לא יכון
 לוגודה סבב כמא דכר פי אלמקדמה אלעשרין ולא יכון
 פיה תכתיר מעאני אצלא כמא דכר פי אלמקדמה אחאדיה
 ואלעשרין ולדלך ילום אן לא יכון גסמא ולא קוזה פי גסם
 כמא דכר פי אתאניה ואלעשרין פקד תברחן בחסב הדא
 אנטר אן תם מוגוד לאום אוגוד באעתבאר דאתה צרורה
 והו אלדי לא סבב לוגודה ולא תרכיב פיה פלדלך לא
 יכון גסמא ולא קוזה פי גסם והיא חו אלאלאה גל אסמח
 וכדלך יתברחן בסהולה אן ונב אלוגוד באעתבאר אדאת
 יסתחיל אן יוגד לאתנין לאן יכון נוע ונב אלוגוד מעני
 ואודא עלי דאת כל ואחד מנהמא פלא יכון ואחד מנהמא
 ואנב אלוגוד בדאתה פקט בל ואנבא בדלך אפעני אלדי
 חו נוע ונב אלוגוד אלדי ונר לחדא ולגירה וקד יבין בונות
 ערה אן אלואנב אלוגוד לא יצה פיה אלחנויה בונח לא

חרבה פהו לא מנקסם ולא גסם ולא ואקע תחת זמאן
 כמא באן פי אלכדהאן אלמתקדם . נשר תאלת פלספי
 פי הדיא אסעני מאכוד מן כלאם ארסטו ואן באן גא בת
 פי גרץ אכר והדיא תרתיב אלקול לא שך אן תם אמור
 מונדה והי הדיא אלמונדארת אלמדרכה חסא ולא יכלו
 אלמור מן תלאתה אקסאם והי קסמה צוריה והו אמא
 אן חסון אלמונדארת כלהא גיר כאינה ולא פאסדה או חסון
 כלהא כאינה פאסדה או יכון בעצהא כאינה פאסדה
 ובעצהא גיר כאין ולא פאסד אמא אלקסם אלאול פכץ
 אלמחאל לאנה נשאהד מונדארת כתירה כאינה פאסדה
 ואמא אלקסם אלתאני פהו איצא מחאל וביאנה לאנה
 אן באן כל מונד ואקעא תחת אלכון ולפסאד פלמונדארת
 כלהא כל ואחד מנהא ממכן לפסאד ואלממכן פי אלנוע
 לא בד צרורה מן וקועה כמא עלמת פילום אנהא הפסד
 אעני אלמונדארת כלהא צרורה ואדיא פסדת כלהא מחאל
 אן יוגד שי לאן לם יבק מן יוגד שיא ולדלך ילום אן לא
 יסן שי מונד בתה ונחן נשאהד אשיא מונדה והא נחן
 מונדחן פילום צרורה כהדיא אלנשר אן באן תם מונדארת
 כאינה פאסדה כמא נשאהד אן יכון תם מונד מא לא
 באן ולא פאסד והדיא אלמונד אלגיר כאין ולא פאסד
 לא אמכאן פסאד פיה אעלא כל הו ואנב אונד לא ממכן
 אלונד קאל איצא אנה לא יכלו כונה ואנב אלונד אן
 יסן דלך באעתבאר דאתה או באעתבאר סכבה תתי יסן

אחדהא עלה ואלאכר מעלולא כמא דכר פי אלסאדסה
עשרה וקר חבין אנה לים בואקע חחת אלזמאן איצא
לאמתנאע אלחרבה פי חקרה כמא דכר פי אלכאמסה
עשרה פקר ודי חדא אנטר באלברהאן אן אלפלך מתאל
אן יחרך דאתה חרכה סרמדיה ואן אלסכב אלאל פי
תחריכה לים דו גסמא ולא קוה פי גסם ואנה ואחד
לא יתגיר לאן לים וגודה מקחרנא בזמאן והדה דין
אלתלתא מטאלב אלתי ברהן עליהא פצלא אפלאספא .
גטר תאן להם קדם ארסטו מקדמה ודי אנה אדא וגד
שי מרכב מן שיין ווגד אחד אלשיין עלי אנפראדה כארנא
ען דלך אלשי אלמרכב לזם וגוד אלאכר צרורה כארנא
איצא ען דלך אלשי אלמרכב לאנה לו באן וגודהמא
יקחצי אן לא יוגדא אלא מעא כאלמאדה ואלצורה
אלטביעיה למא וגד אחדהמא דון אלאכר בונה פוגד
אחדהמא עלי אנפראדה דליל עלי עדם אלחלאזם
פסיגד אלאכר צרורה מתאלת אנה אדא וגד אלסכנגבן
וגד איצא אלעסל וחרה לזם צרורה וגוד אלכל וחרה
ובעד חביינה הדה למקדמה קאל אנא נגד אשיא בתירה
מרכבה מן מחרך ומתחרך יעני אנהא תחרך גירהא
ותתחרך מן גירהא חין מא תחרך ודלך בין באמתוֹםטאת
פי אלתחריך כלהא ונגד מתחרבא לא יחרך אצלא ודו
אכר מתחרך פילזם צרורה אן יוגד מחרך לא יתחרך
אצלא ודלך דו אלמחרך אלאל ומן חית לא תמכן פיה

צדודא כארגא ען אלגמלא אלמרכבה מן מחרך ומחרך
אדא חצר דלך אלסבב אלדי הו אבחרא אלחרבה חרך
אלמחרך אלאול אלדי פי חלך אלגמלא ללמהחרך מנהא
ואן לב יחצר סכן ולהדא אלסבב לא תחרך אגסאם
אלחיואן דאימא ואן כאן פי כל ואחד מנהא מחרך אול
לא ינקסם לאן מחרבהא לים הו מחרבא דאימא באלדאח
בל אלהאני לה ללחרריך אמור כארגא ענה אמא פלב
מואלף או הרב מכאלף או חכיל או חצור פי מן לה
חצור וחנינד יחרך ואדא חרך תחרך באלערץ פלא בד
אן יסכן כמא דכרנא פלו כאן מחרך אלפלך פידה עלי
הדא אלונה למא אמכן אן יחרך סרמדיא פאן כאנת
הדא אלחרבה דאימא סרמדיה כמא דכר כצמנא ודלך
ממכן כמא דכר פי אלמקדמה אלתאלתה עשרה פילום
צדודא בחסב הדא אלראי אן יכון אסבב אלאול לחרבה
אלפלך עלי אלונה אלתאני אעני מפארקא ללפלך כמא
אקחצתה אקסמה פקד חברהן אן מחרך אלפלך אלאול
אן כאנה חרבתה סרמדיה דאימא ילום אן יכון לא גסמא
ולא קוה פי גסם אעלא חתי לא תכון למחרבה חרבה
לא באלדאח ולא באלערץ פלדלך לא יקבל קסמה ולא
תגידא כמא דכר פי אלמקדמה אסאבעה ואכאמסה והדא
הו אלאלאה גל אסמה אעני אלסבב אלאול אלמחרך
ללפלך ויסתחיל כונה אתגין או אבחר לאסתחאלה תעוד
אלאמור אלמפארקא אלתי ליסרת בגסם אלא כאן יכון

כמא קדם פי אלמקדמה אלתאניה . ואמא אלונה אלת
 והו אנ יכון מחרך אלפלך קוה שאיעה פיה פדלך איצא
 מחאל כמא אצף לאן אלפלך גסם פהו מתנאה צרורה
 כמא קדם פי אלמקדמה אלאולי פתכון קוה מתנאה
 כמא דכר פי אלתאניה עשרה פהי תנקסם באנקסאמה
 כמא דכר פי אחאדיה עשרה פלא תחרך אלי לא נהאיה
 כמא וצענא פי אלמקדמה אלסאדסה ואלעשרין . ואמא
 אלונה אלראבע והו אנ יכון מחרך אלפלך קוה פיה גיר
 מנקסמה בגסם אלנסאן פי אלנסאן מתלא פאן הדיא
 איצא מחאל אנ יכון הדיא למחרך וחדה סבבא פי אחרכה
 אלדאימה ואן כאנת גיר מנקסמה וביאן דלך אנה אנ כאן
 הדיא מחרכה אלאול פהדיא אלמחרך הו מתחרך באלערין
 כמא דכר פי למקדמה אלסאדסה ואנא אויד הנא ביאנא
 ודלך אנ אלנסאן מתלא אדיא חרכתה גפסה אלתי הי
 צורתה חתי טלע מן אלבית אלי אלגרפה פנסמה הו אלדי
 תחרך באלדארט ואלנסם הי אלמחרך אלאול באלדארט
 לכנהא קד תחרכת באלערין לאן באנתקאל אלנסם מן
 אלבית ללגרפה אנתקלת אלנסם אלתי כאנת פי אלבית
 וצארט פי אלגרפה פאן סכן תחרך אלנסם סכן אלדי
 תחרך ענהא והו אלנסם ובסכון אלנסם תרתפע אלחרכה
 אלערציה אלחאצלה ללנסם וכל מתחרך באלערין יסכן
 צרורה כמא דכר פי אלתאמנה ואדיא סכן סכן למתחרך
 ענה פילום אנ יכון ללך אלמחרך אלאול סבב אבר

לה אלי טאקא כי יסד־הא חתי לא תדכל לה מנהא חזה
 אלהא אלהאב־ה ומחרך תלך אלהא ומולד הבובהא הי
 חרכה אלפלך והכדא תגד כל סבב כון ופסאד ינתהי
 לחרכה אלפלך . פלמא אנתהינא להדא אלפלך למתחרך
 לזם אן יכון לה מחרך בחסב מא קדם פי אלמקדמה
 אסאבעה עשרה ולא יכלו אן יכון מחרכה פיה או כארג־א
 ענה והדא קסמה צרוריה פאן כאן כארג־א ענה פלא יכלו
 מן אן יכון גסמא או יכון גיר גסם ולא יקאל פיה חניד
 אנה כארג־א ענה בל יקאל מפארק־א לה לאן מא לים
 בגסם פלא יקאל פיה אנה כארג־א ען גסם אלא באחסאע
 פי אלקול ואן כאן מחרכה פיה אעני מחרך אלפלך פלא
 יכלו אן יכון מחרכה קוה שאיעה פי גמיע גסמה ומנקסמה
 באנקסאמה באלחרארה פי אלנאר או תכון קוה פיה גיר
 מנקסמה באלנפם ואלעקל כמא תקדם פי אלמקדמה
 אלעאשרה פלא בד צרורה אן יכון מחרך אלפלך אחד
 הדא אלארבעה אמא גסם אכר כארג־א ענה או מפארק
 או קוה שאיעה פיה או קוה גיר מנקסמה . אמא אלאול
 והו אן יכון מחרך אלפלך גסמא אכר כארג־א ענה פדלך
 מחאל כמא אצף לאנה אד והו גסם פהו יתחרך ענד מא
 יחרך כמא דכר פי אלמקדמה אלתאסעה פאד והדא
 אלגסם אלסאדס איצא יתחרך ענד מא יחרך פילזם אן
 יחרכה גסם סאבע פדלך איצא יתחרך פילזם וגוד אגסאם
 לא נהאיה לעדדהא וחניד יתחרך אלפלך והדא מחאל

אלנו אלהאני — פצל א

אלתלתא ובעד תקדים הרה אלמקדמא ותסלימהא אכר
פי תביין מא ילום ענהא :

פצל א

ילום בחסב אלמקדמא אלכאמסה ואלעשרין אנ תם
מחרך הו אלדי חרך מארה היא אלכאין אפאסד
חתי קבלת אלצורה וארא טלב דלך אלמחרך אלקריב
מא חרכה לום צרורה אנ יוגד לה מחרך אכר אמא מן
נועה או מן גיר נועה לאן אחרכה תוגד פי ארבע מקולאת
וקד יקאל עליהא אחרכה בעמום כמא דכרנא פי אלמקדמא
אלראבעה והיא לא ימר אלי לא נהאיח כמא דכרנא פי
אלמקדמא אלתלתא פוגרנא כל חרכה תנתהי אלי חרכה
אלגסם אלכאמס וענדהא תקף ומן תלך אלחרכה יתפרע
ואיהא יתסלסל כל מחרך ומהי פי אעאלם אספלי כלח
ואלפלך מתחרך חרכה נקלה והי אקדם אלחרכאת כמא
דכר פי אלמקדמא אלראבעה עשרה וכדלך איצא כל
חרכה נקלה אנמא תנתהי לחרכה אלפלך כאנך קלת
אנ הדיא אלחגר אלדי תחרך חרכה אלעכאז ואלעכאז
חרכתה אליד ואליד חרכתהא לאותאר ולאותאר חרכתהא
אלעצל ואלעצל חרכה אלעצב ואלעצב חרכה אלחר
אלגריזי ואלחר אלגריזי חרכתה אלצורה אלתי פיה והי
אלמחרך אלאול בלא שך ודלך אלמחרך אונב לז אנ
יחרך ראי מתלא והו אנ יוצל דלך אלחגר בצרב לעכאז

מואנ יונב שהוזה לטלב מואלף או הרב מן מכאלף או
 כאל או ראי יחדת לה פיחרכה אחד הדה אלתלתא
 וכל ואחד מנהא חונבה חרכאת אכרי וכדלך יקול אן
 כל מא יחדת פאן אמכאן חדותה מתקדם עלי חדותה
 באלומאן וילום מן דלך אשיא לתצחיה מקדמתה ובחסב
 חדה אלמקדמא יכון אלמתחרך אלמתנאהי יתחרך עלי
 שול מתנאהי מרארא גיר מתנאהיז באלרגוע עלי דלך
 אלטול באלדור והוא לא ימכן אלא פי אלחרכה אדוריה
 כמא יתברחן פי אלמקדמא אלתאלתא עשרה מן הדה
 אלמקדמאת ובחסבהא ילום וגור מא לא נהאיה לה עלי
 נהא אלתעאקב לא אן יוגר דלך מעא והדה אלמקדמא
 הי אלתי ירום ארסטו אתבאתהא דאימא ויכדו לי אנא
 אנה לא יקטע באן דלאילה עליהא ברהאן כל הי אאחרי
 ואאלי ענדה וידעי תבאעה ושארחוא כתבה אנהא ואנבה
 לא ממכנא ואנהא קד תברהנת וירום כל מתכלם מן
 אלמתכלמין אן יתבת אנהא ממחנעה ויקולון לא יתצור
 כף תחדת חואדת לא נהאיה להא באלתעאקב פקוה
 כלאמהם אנהא ענדהם מעקול אול ואלדי יכדו לי אנא
 אן הדה אלמקדמא ממכנא לא ואנבה כמא יקול אשארחון
 לבלאם ארסטו ולא ממחנעה כמא ידעי אמתבלמון וליים
 אלקעד אלאן תביין דלאיל ארסטו ולא תשכיכנא עליה
 ולא תביין ראיי פי חדת אלעאלם כל אלקעד פי הדה
 אלמוצע חצר אלמקדמאת אלתי נחתאנהא פי מטאלבנא

והודה אלכמס ועשרון מקדמא אלתי צדקת לך בהא
מנהא מא הו בין באיסר תאמל ומקדמאת ברהאניא
ומעקולאת אול או קריב מנהא במא לכצנאה מן תרתיבהא
ומנהא מא תחתאג אלי בראהין ומקדמאת עדה לכנהא
כלהא קד תברהנת ברהאנא לא שך פיה בעצהא פי כתאב
אלסמאע ושרוחה ובעצהא פי כתאב מא בעד אלטביעה
ושרוחה וקד אעלמתך אן לים גרץ הדה אלמקאלה נקל
כתב אלפלאספה פיהא ותביץ אבעד אלמקדמאת כל דכר
אלמקדמאת אלקריבה אלמחתאג אליהא בחסב גרצנא .
ואציף אלי מא תקדם מן אלמקדמאת מקדמא ואחרה
תוגב אלקדם ויזעם ארסטו אנהא צחיחה ואולי מא יעתקד
פנסלמהא לה עלי גהה אלתקריר חתי יבין מא קצדנא
לביאנה ותלך אלמקדמא והי אלסאדסה ואלעשרון
הי קולה אן אלזמאן ואלחרבה סרמדיאן דאימאן מוגודאן
באלפעל פלדלך ילום ענדה צרורה בחסב הדה אלמקדמא
אן יכון תם גסם מתחרך חרכה סרמדיה מוגודה באלפעל
והו אלגסם אלכאמס פלדלך יקול אן אלסמא לא כאינה
ולא פאסדה לאן אלחרבה ענדה לא כאינה ולא פאסדה
לאנה יקול אן כל חרכה תתקדמהא חרכה צרורה אמא
מן נועהא או מן גיר נועהא ואן אלדי יטן באלחיואן אנה
לם תתקדם חרכתה אלמכאניה חרכה אכרי אעלא לים
בעחיה לאן אלסבב פי חרכתה בעד אלסכון ינתהי אלי
אמור דאעיה לחלך אלחרבה אלמכאניה והי אמא תגיר

אלמנבא לונודה לס יוגר . כ . אלמקדמה אלעשרון
 אן כל ואגב אלוגוד באעתבאר דאתה פלא סבב לונודה
 בונה ולא עלי חאל . כא . אלמקדמה אחאדיה ואלעשרון
 אן כל מרכב מן מעניין פאן דלך אלתרכיב הו סבב ונודה
 עלי מא הו עליה צרורה פלים הו ואגב אלוגוד בדאתה
 לאן ונודה בוגוד גזאיה ובתרכיבהמא . כב . אלמקדמה
 אלתאניא ואלעשרון אן כל גסם פהו מרכב מן מעניין
 צורה ותלחקה אעראץ צרורה אמא אלמעניאן אלקומאן
 לה פמאדתה וצורתה ואמא אלאעראץ אללאחקה לה
 פאלכם ואלשכל ואלוצע . כג . אלמקדמה אלתאלתה
 ואלעשרון אן כל מא הו באלקוה ופי דאתה אמכאן מא
 פקד ימכן פי וקת מא אן לא יוגר באלפעל . כד .
 אלמקדמה אלאבעה ואלעשרון אן כל מא הו באלקוה
 ש מא פהו דו מאדה צרורה לאן אאמכאן הו פי אאמדה
 אבדא . כה . אלמקדמה אלכאמסה ואלעשרון אן
 מכאדי אלגוהר אלמרכב אלשכצי אלאדה ואלצורה ולא
 בד מן פאעל אעני מחרך חרך אמוצוע חתי היאה לקכול
 אלצורה והו אלמחרך אלקריב אלמהיי למאדה שבץ מא
 פלום מן הנא אלגטר פי אלחרכה ואלמחרך ואלמחרך
 וקד בן פי כל דלך מא ילום תביינה ונץ כלאם ארסטו
 אלאדה לא תחרך דאתהא פהדה הי אלמקדמה אעשימה
 אלאעיה ללבחת ען וגוד אלמחרך אלאול :

פֶּלֶא יַעֲקֹב פִּיהַּ תַּעֲדֹד אֱלֹהִים בְּאֵן יִכּוֹן קוֹחַ פִּי גַם פֶּתַח עֲדֵד
אֲשַׁבֵּאֵן תֵּלֶךְ אֱקוֹי בְּתַעֲדֹד מוֹאֲרָהּ אוּ מוֹצִיעָאֲתָהּא פֶּלֶדֶלֶךְ
אַמּוֹר אֲמַפְאָרְקָהּ אֱלֹהִים לִיסַת בְּנָסָם וְלֹא קוֹחַ פִּי גַם לֹא
יַעֲקֹב פִּיהַּ תַּעֲדֹד אֲצִלֵּא אֱלֹהִים בְּאֵן תִּכּוֹן עֲלִלָּא וּמַעֲלֹלָאֲתָּ .
יִז . אֲלִמְקִדְמָהּ אֲלִסְמַבְעָהּ עֲשֵׂרָה אֵן כֹּל מִתְחַרֵּךְ פֶּלֶה
מִחֲרֵךְ צִרּוּרָהּ אֲמַא כְּאַרְגָּא עֵנָה כְּאַלְחָגֵר תְּחַרְכָּה אֱלִיד
אוּ יִכּוֹן מִחַרְכָּה פִּיהַּ כְּנָסָם אֲלִחִיוָאן פֶּאֲנָה מוֹלֵף מִן מִחַרֵּךְ
וּמִתְחַרֵּךְ וְלִדְלֵךְ אֲדֵא מֵאֲתָ וְעֵדָם מִנָּה אֲלִמְחַרֵּךְ וְהוּ אֲנַפֶּס
יִבְקִי אֲלִמְתְּחַרֵּךְ וְהוּ אֲלִגְסֵד פִּי אֲלִחִין כְּמֵא בְּאֵן אֱלֹהִים אֲנָה
לֹא יִתְחַרֵּךְ תֵּלֶךְ אֲלִחַרְכָּהּ פֶּלֶמֶא בְּאֵן אֲלִמְחַרֵּךְ אֲלִמוֹנֹד
פִּי אֲלִמְתְּחַרֵּךְ כְּפִיָּא לֹא יִטְהַר לִלְחָם טֵן בְּאַלְחִיוָאן אֲנָה
יִתְחַרֵּךְ דּוֹן מִחַרֵּךְ וְכֹל מִתְחַרֵּךְ יִכּוֹן מִחַרְכָּה פִּיהַּ פֶּהּ אֲלִדִּי
יִסְמִי אֲמִתְחַרֵּךְ מִן תִּלְקֵאִיהָ מַעֲנָאֲהָ אֵן אֲלִקוּחַ אֲלִמְחַרְכָּהּ
לְמֵא יִתְחַרֵּךְ מִנָּה בְּאַלְדֵּאֲתָ מוֹנֹדָהּ פִּי גַמְלָתָהּ . יח .
אֲלִמְקִדְמָהּ אֲלִתְאַמְנָהּ עֲשֵׂרָה אֵן כֹּל מֵא יִכְרַג מִן אֲלִקוּחַ
אֲלִי אֲלִפְעֵל פֶּמְכִרְגָּהּ גִּירָה וְהוּ כְּאַרְגָּ עֵנָה צִרּוּרָהּ לֵאֲנָה לֹו
בְּאֵן אֲלִמְכִרְגָּהּ פִּיהַּ וְלִם יִכּוֹן . תָּם מֵאֲנַע לְמֵא וְגֵד בְּאַלְקוּחַ
וְקִתָּא מֵא בֹל בְּאֵן יִכּוֹן בְּאַלְפֵּעֵל דְּאִימָא פֶּאֲן בְּאֵן מְכִרְגָּהּ
פִּיהַּ וְכֵאֲן לֵה מֵאֲנַע פֶּאֲרִתְפַּע פֶּלֶא שֶׁךְ אֵן מוֹיִל אֲלִמְאַנַּע
הוּ אֲלִדִּי אֲכִרְגָּהּ תֵּלֶךְ אֲלִקוּחַ אֲלִי אֲלִפְעֵל פֶּאֲפֶהֱם הִדֵּא .
יט . אֲלִמְקִדְמָהּ אֲתֵאֲסַעָהּ עֲשֵׂרָה אֵן כֹּל מֵא לִוְנֹדָהּ סִבִּב
פֶּהּ מִמְכֵּן אֲלִוְנֹד בְּאַעֲתִבְאֵר דֵּאֲתִרָה לֵאֲנָה אֵן חֲצִרְתָּ
אַסְבֵּאֲבָהּ וְגֵד וְאֵן לִם תְּחַצֵּר אוּ עֵדְמָת אוּ תְּגִירָתָהּ גַּסְבִּתָּהּא

אלתאסעה אנ כל גסם יחרך גסמא פאנמא יחרכה באן
 יתחרך הו איצא פי חאל תחריכה . י . אלמקדמה
 אלעשרה אנ כל מא יקאל אנה פי גסם ינקסם אלי
 קסמין אמא אנ יכון קואמה באלגסם כאלאעראץ או יכון
 קואם אלגסם בה כאלצורה אלטביעיה וכלאהמא קוזה פי
 גסם . יא . אלמקדמה אחאדיה עשרה אנ בעץ אשיא
 אחי קואמהא באלגסם קד תנקסם באנקסאם אלגסם
 פתכן מנקסמה באלערץ כאלאלואן וסאיר אקוי אשאיעה
 פי גמיע אגסם וכדלך בעץ אמקומאח ללגסם לא תנקסם
 מנה כאלגסם ואלעקל . יב . אלמקדמה אלתאניה
 עשרה אנ כל קוזה חוגר שאיעה פי גסם פהי מתנאדיה
 לכן אלגסם מתנאדיה . יג . אלמקדמה אלתאלתה
 עשרה אנה לא ימכן אנ יכון שי מן אנואע אהגיר מהצלח
 אלא חרכה אנקלה פקט ואדוריה מנהא . יד . אלמקדמה
 אלאבעה עשרה אנ חרכה אנקלה אקדם אלהרכאח
 ואולאהא באלטבע לאן אלכון ואלפסאר תתקדמהמא
 אסתחאלה ואלאסתחאלה יתקדמהא קרב אלמחיל מן
 אלמסתחיל ולא נמו ולא נקץ אלא ויתקדמה כון ופסאר .
 טו . אלמקדמה אלאססה עשרה אנ אומאן ערץ תאבע
 ללחרכה ולאום להא ולא יוגר אחרהמא דון אלאכר לא
 חוגר חרכה אלא פי זמאן ולא יעקל זמאן אלא מע אחרכה
 פכל מא לא חוגר לה חרכה פלים הו ואקעא תחת אומאן .
 ז . אלמקדמה אסארסה עשרה אנ כל מא לים בגסם

הדא איצא בין אלמחאל . ד . אלמקדמה אלראבעה
 הי אן אלחגיר יוגד פי ארבע מקולאת פי מקולה אלגודר
 והדא אלחגיר אלכאין פי אלגודר הו אלכזן ואלפסאד
 ויוגד פי מקולה אלכזן והו אלנמו ואלאצטחלאל ויוגד פי
 מקולה אלכין והו אלסתחאלה ויוגד פי מקולה אלכין
 והו חרכה אלנקלה ועלי הדא אלחגיר פי אלכין תקאל
 אלחרכה בכצוץ . ה . אלמקדמה אלכאמסה הי אן כל
 חרכה חגיר וכרוג מן אקוה אלי אפעל . ו . אלמקדמה
 אלסאדסה אן אלחרכאת מנהא באלדאת ומנהא באלערץ
 ומנהא באלקסר ומנהא באלגז והו גוע ממא באלערץ
 אמא אלתי באלדאת פכאנתקאל אלגסם מן מוצע למוצע
 ואמא אלתי באלערץ פכמא יקאל פי אלסואד אלדי פי
 הדא אלגסם אנה אנתקל מן מוצע אלי מוצע ואמא אלתי
 באלקסר פכחרכה אלחגר אלי פוק בקאסר יקסרהא עלי
 דלך ואמא אלתי באלגז פכחרכה אלסמאר פי אלספינה
 לאן אדא תחרכת אלספינה נקול אנה קד תחרך אלסמאר
 איצא והכדא כל מולף יתחרך בגמלחה יקאל אן ג'ואה
 קד תחרך . ז . אלמקדמה אלסאבעה הי אן כל מתגיר
 מנקסם ולדלך כל מתחרך מנקסם והו גסם צרורה וכל
 מא לא ינקסם לא יתחרך ולדלך לא יכזן גסמא אצל .
 ח . אלמקדמה אלחאמנה אן כל מא יתחרך באלערץ
 פהו יסכן צרורה אד לים חרכתה בדאתה ולדלך לא ימכן
 אן יתחרך תלך אחרכה לערציה דאימא . ט . אלמקדמה

בשם י"י אל עולם

אלמקדמאת אלמחחאנ איהא פי אתבאה ונוד אלאה
תעאלי ופי אברהאן עלי כונה לא גסמא
ולא קוזה פי גסם ואנח גל אסמח ואחד כמס ועשרון
מקדמח בלהא מברהנח לא שך פי שי מנהא קד אחי
ארססו ומן בעדה מן אלמשאין עלי ברהאן כל ואחדח
מנהא ומקדמח ואחדח נסלמהא להם חסלימא לאן בדלך
חברהן מטאלבנא כמא סאכין וחלך אלמקדמח הי קדם
אלעאלם . א . אלמקדמח אלאולי אן ונוד עטם מא
לא נהאיה לזה מחאל . ב . אלמקדמח אלחשוניה אן
ונוד אעטאם לא נהאיה לעדדהא מחא והו אן חכון מונודח
מעא . ג . אלמקדמח אתאלתח אן ונוד עלל ומעלולאת
לא נהאיה לעדדהא מחאל ולו למ חכן דזאת עטם מתאל
דלך אן יכון הדא אלעקל מתלא סבבה עקל תאן וסבב
אתאני תאלת וסבב אתאלת ראבע הכדא אלי לא נהאיה

אלגז אלתאני מן דלאלה אלחאירין

דلالة الحائرين

אלגז אלתאני

מן

דלאלה אלתאני

תאליף אלרייס אלאגל

מרנו ורבנו משה בן מר' ור' מימון זל"ה

אעתני בנסכה ותצחיה
אצגר אלטאלבין ואחקר אלמתעלמין
אלראני לרחמיה רבה תעאלי

שלמה בן משה אליעזר זצ"ל מונק



טבע

פי מדינה פאריס אלמחרוסה
פי מנה ה' תר"כ"א ללכליקה

Paris. — IMPRIMERIE DE CH. JOUAUST,
rue Saint-Honoré, 338.

דלא לה אלחאדין



623B

-7P.10

RETURN
TO➡

CIRCULATION DEPARTMENT
202 Main Library

LOAN PERIOD 1 HOME USE	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
Renewals and Recharges may be made 4 days prior to the due date.
Books may be Renewed by calling 642-3405.

DUE AS STAMPED BELOW

MAY 07 1995 RECEIVED		
OCT 08 1996		
CIRCULATION DEPT.		
SEP 17 2003		

U.C. BERKELEY LIBRARIES



C038547647

